

اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولٰٓئِیْنا

سپاس کردگار که درین روزگار فرخ آمار ساله ز بهت بخش فرحت بار

((سے))

چکیده خامس گہر بار کاشف اسرار

ز و اھم لافکار
جواھر لافکار

و استعار قطب الارباب

تندر تدریس

۱۱ ۱۰ ۹ ۸ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱

مع ترجمہ عالی گہر والا تبارنا شکر انوار سلاف کبار جناب لوی محمد تقی حیدر ضا سید علی اکبر

باہتمام محمد قادر بخش

مطبع صحیح المطلب و نون طبع
واقع تھوکی ٹولہ

فہرست مضامین رسالہ زواہر الافکار شرح جواہر الاسرار

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	حد و نعت و سبب تالیف رسالہ	۹۶	ستر ہوان سوال متعلق آیت من کان فی بندہ مکی
۶	پہلا سوال متعلق آیت کان اللہ ولم یکن محدثاً		نوفی الآخرة المکی الخ
۲۶	دوسرا سوال متعلق آیت الان کما کانہ وغیرہ	۹۷	اتھار وان سوال متعلق ارشاد آنحضرت انا من شد
۴۲	تیسرا سوال متعلق ارشاد کنت کثیراً مخفیاً		و المؤمنون من رومی الخ
۴۶	چوتھا سوال متعلق آیت نحن رب البریہ من جلال لورید	۱۰۱	اونیسوا سوال متعلق ارشاد من عرف نفسه فقد
۵۱	پانچواں سوال جب ہم غیر حق ہیں تو اسکی محبت ہمارے		عرفت ربہ الخ
	ساتھ کیسے ہوگی الخ	۱۰۶	سوال واجب و ممکن و متمنع میں کیا فرق ہے
۵۸	چھٹا سوال متعلق آیت و ما خلقت الجن و الانس الا	۱۰۸	سوال وجود اول حق اور وجود موجودات میں فرق
	یعبدون الخ		کرنیوالی کون چیز ہے
۷۵	ساتواں سوال جب جن دانش کو حصول معرفت	۱۰۹	سوال ایجاب موجودات کا کیا سبب ہے
	کے لئے پیدا کیا تو اسکی معرفت عبادت ضروری ہے		سوال ایسی پہلی چیز کون ہے جسپر وجود اول حق تو پیدا ہوا
۷۹	آٹھواں سوال خدا نے فرمایا کہ شیطان تمہارا دشمن ہے	۱۱۰	سوال ایجاب عقل سے جو حق کا مقصد محتاج رہ
	اسکی متابعت نہ کرو الخ		جمل ہو گیا تو پھر اور موجودات کی ایجاد کی کیا فائدہ
۸۰	نواں سوال شیطان نے حضرت آدم کو کیوں سجدہ	۱۱۲	سوال گناہ کیوں ہوتے ہیں۔
۸۱	دسواں سوال جبکہ ایجاد خلق سے انداز فضل مقصود	۱۱۳	سوال پھر اختیار کر لیا کیا فائدہ
	ہے تو دوزخ و جہنم کس لئے ہے		سوال نسبت و مولی الی اللہ جب ایک ہے تو پھر یہ
۸۲	گیارہواں سوال حق تعالیٰ خلق کا محتاج تھا یا نہیں		متعدد مضر ق کیسے
	بارہواں سوال جو کہ ازل میں لکھ دیا ہو وہی باقی الخ	۱۱۴	سوال موت کیا ہے
۸۴	تیرہواں سوال متعلق آیت و ہو حکم انما کنتم	۱۱۵	سوال شغولی تنزیہ کی طرح کرنا چاہیے
۸۶	چودھواں سوال متعلق آیت و اللہ یعلم الہمیر و الخفی		سوال دنیا کیا ہے
۹۳	پندرہواں سوال خدا کو جب ہر نیک بند کا علم ہے		سوال تفتیق کے وقت اللہ رکھنے کے مستون ہونے
	تو میزان و سائل کرنے کی کیا ضرورت		کا کیا راز ہے۔
۹۵	سولہواں سوال جب خدا کریم و جواد ہے تو کیوں		
	بغض محتاج ہیں الخ		

بسم اللہ الرحمن الرحیم

<p>برکندن جواہر اسرار سخن از بدخشان خیال بہلنا بغرض آویزش آویزہ ہائے گوش شاہ حجبے حجابے ست کہ با این بے حجابی در ہیجہ ہزار حجاب است و با وجود این حجاب تو بر تو بے حجاب در روشن تر از آفتاب یکتا کہ ہمہ ستایش را پاسما از دست و ہمہ انچہ کہ ستایش و پاس با دست ظاہر زیادت و ستایش دست بلکہ واد صفت و موصوف ہمہ اوست و نیز ہمہ از و منصف کہ از اجناس ممکنات نفع انسان را بہ تکریم عرض عالم و شریف</p>	<p>جواہر اسرار سخن بدخشان خیال سے نکالنا بغرض زینت گوش ایسے بے حجاب کے شاہ کے ہے جو با وجود اس بے حجابی کے اٹھارہ ہزار حجاب میں ہے اور با وجود ان تہ تر حجابات کے بے حجاب اور آفتاب سے زیادہ روشن ہے۔ ایسا کیا کہ تمام تعریفوں کی تعریف اسی سے ہے اور جو چیز قابل تعریف ہے وہ اسی کی تعریف کی وجہ سے ظاہر ہے بلکہ موصوف سب ہی اور اسی سے ہے ایسا دل حسی اجناس ممکنات میں سے نوع انسانی کو عرض عالم و خلعت</p>
---	--

خاصہ عقل شرف و کرم نمود و بر سائر
موجودات معظم گردانید کہ و لَقَدْ کُنْ مِنْ اٰتِی
اِذْ مَرَّ بَعْضُ رَاۤیِہٖ سَوَابِقِ عَنَایَاتِ اِزْلِیۃ
بِاِقْصٰی مَدَارِجِ سَعَادَاتِ مَوْصُولِ کَرَوِیْخِ
رَاۤیِہٖ خَلَاقِ وَاَعْمَالِ خَیْرِ مَوْفِقِ سَاخْتِ وَاٰتِ
اَلْکَاسِ یَقُوْنَ اَلْمَشَاقِقُوْنَ اَوَّلِیَّکَ
اَلْمَقَرَّ یُوْنَ اَلَاخُوْفُ عَلَیْہُمْ وَاَلَا
ہُمْ یَحْزَنُوْنَ و در صفت ایشان فرمود
اُنْدَکَ رَاۤیِہٖ سَوَابِقِ عَنَایَاتِ اِزْلِیۃ
اَصْلِیۃ دَر بیدار عَمَلِیۃ و غرور سرگردان خشن
نیل بد اخترِی بَر ناصیۃ حَالِ اِیْثَانِ کَشِیۃ
کَہْ مِنْ اَعْرَاضٍ عَنْ ذِکْرِیۃ فَاِنَّ لَہٗ
مَعِیْشَۃً ضَنْکًا وَاَنْحَسَۃً یَوْمَ الْقِیَمَۃِ
اَعْلٰی وَاَنْدَاخُنْ کُوْہِیۃً بَزُوْرِ صَلَۃِ
مَحْبُوْبِ بَرِّقِ وَاِہَادِیۃً مَطْلُوقِ اَسْتِصْلَمَ
بَادِیۃً شِیْثَانَ صَحْرَاۤیِ خَیْرِ اَزْ طَرِیْقِ اَفْقِ
مَبِیْنِ بِلَدِ اِیْنِیۃِ کَہْ مَحَلِّ اَشْرَاقِ نُوْرِ مَحَبَّتِ
وَمَطْلَعِ طُلُوعِ مَہْمُوْدَتِ سِتِّ رَسَانِیۃِ
فَاَنْتَبِہُوْا فِیۡ حُجَّتِکُمْ اَللّٰہُ اَمْتِیَانِشْ رَاۤیِہٖ صَبَاحِ

خاص عقل سے شرف کر کے تمام موجودات پر
بزرگ کیا چنانچہ فرمایا کہ ہم نے بنی آدم کو بزرگ
کیا۔ بعضوں کو محض عنایت ازلی سے انتہا
مدارج سعادات پر پہنچایا اور بہتوں کو
نیک اعمال و اخلاق کی توفیق دی ہدایت کی
صفت میں فرمایا کہ وہ لوگ جو سبقت لے گئے وہی

مقر بہین اودن پر خوف نہیں ہے اور نہ
وہ غمگین ہوتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں کو سبب
پیروی نفس مبداء اصلی سے دور کر کے
میدان کو چشتی و غرور میں سرگردان کیا
اور اودن کی پیشانی پر بد نصیبی کا داغ دیا

کہ جس نے سیری یاد سے روئے پیرا اوسکی
زندگی خراب ہوئی اور اوسے قیامت کے روز
اندھا اور ٹھانڈا ہو گا۔ اور باتوں کے موتی اوس
محبوب برحق و ہادی مطلق کے دیور درود
میں گونڈنے کے لائق ہیں جس نے میدانِ نحر
کے ٹھکے ماندوں کو کھلے راستے سے امن و امان کے
شہر میں جو نور محبت کے چمکنے کی جگہ اور آفتابِ عنایت
کے طلوع ہونے کا مقام ہی پہنچایا کہ سیری پیروی
کر و اللہ ہم کو دوست رکھیں گا اور اپنی امتیوں کو چراغ

ہدایت و انظار صحیحہ در مشکوٰۃ بیت اللہ کہ
جلوہ گاہ انوار قدس است مقام داد
وَمَامِثِلًا لَا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ وَ قُوَّةٌ
عَاقِلَةٌ أُولِيَاءُ بِرَبِّ رَاقٍ اقْدَارُ شَانِدٍ بِنُصْرَةٍ
روح افزایے اللہ جَعَلَ لَكُمُ الْآرْضَ
وَالْأَشْجَارَ مَجَالٍ سِرِّرَ زَانِيٍّ دَاشْتِ وَخَانَتِ
محمودین ہمہ باتحاف تحف تخیات ست
بر آل او کہ اَلَا الْمَوْكِدَةُ فِي الْقُرْمِ فِي دَرِّ شَانِ
شان نازل است و اصحاب او کہ بشارت
أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ
بر فضیلت ایشان عائل۔

و بعد ازین چنان می نماید احقر افراد بشر
علی انور ابن حضرت قطب ولایت
نجم ہدایت سیف اللہ المسلول مقبول اہل
قبول قدوہ علماء فحول زبدہ کلام ازروع و
اصول حضرت حیدر الاثر مولانا و ابینا شاہ
علی اکبر قلندر ابن جلیل رایات ولایت
حاصل غایات ہدایت القائل بالصدق
و الداعی الی الحق مشکوٰۃ القسائین

ہدایت و نظر صحیح سے مشکوٰۃ بیت اللہ میں
انوار قدس کا جلو خانہ ہے ٹھہرایا
ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جس کی جگہ مقرر نہ ہو
اور اولیاء کی قوت عاقلہ کو براق اقتدار پر چھا کر
اس جان بخش فضا میں سیر کر نیکی اجازت دی
کہ اللہ نے زمین کو تمہارے لیے بچھایا اور اس تمام
کلام کا حسن انجام آپ کی اولاد پر کہ جن کی
شان میں اَلَا الْهَوْدَةُ فِي الْقُرْمِ نازل اور آپ
کے اصحاب پر جن کی فضیلت پر بشارت
اشدائے الکفار رحماء بینہم شامل ہے تخیات
تخیات گذرانے سے ہے۔

اس کے بعد احقر افراد بشر علی انور ابن حضرت
قطب ولایت نجم ہدایت سیف اللہ المسلول
مقبول اہل قبول قدوہ علماء فحول
زبدہ کلام سے فروع و اصول حضرت
حیدر الاثر مولانا و ابینا شاہ علی اکبر
قلندر ابن جلیل رایات ولایت
حاصل غایات ہدایت قائل بصدق
و داعی بہ سوسے حق مشکوٰۃ القسائین

سراج الفائقین حضرت ابی تراب و
 کاظم النظر مولانا و جدنا و مرشدنا شاہ
 حیدر علی قلندر قدس سرہ و کاسہ کسین
 خوان افادت و افاضت حضرت قدر
 قدرت خازن علم اللہ معدن کلمۃ اللہ
 کھف الاسلام حرزا نام محی السنۃ ضیاء
 اہل الجنۃ مولانا و مرشدنا و استادنا و جدنا شاہ
 تقی علی قلندر قدس سرہ چون ظاہر است
 کہ سرمایہ نفس انسانی کہ عمر است در معرض
 زوال است و دفع این آفت فنا کہ بصدق
 کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ لازم طبعی نفس
 است متمنع و محال بنا برین خود مندان
 باندیشہ صائب و رائے ثاقب طریقہ
 جنت در استامت کسب کتاب سعادت
 تا قایم مقام ثمرہ عمر ایشان بود پس اندیشان
 باقی ماند و از نیجاست انجہ شارع علیہ السلام
 الدُّنْيَا مَزْرِعَةٌ الْآخِرَةُ و این طہرین
 مستقیم را آثار خیر و افعال پسندیدہ و ذکر جلیل
 نام داشتہ کہ انجہ ازان در مدت حیات

سراج الفائقین حضرت ابی تراب و
 کاظم النظر مولانا و جدنا و مرشدنا شاہ
 حیدر علی قلندر قدس سرہ و کاسہ کسین
 خوان افادت و افاضت حضرت قدر
 قدرت خازن علم الہی معدن کلمۃ اللہ
 کھف الاسلام حرزا نام محی السنۃ ضیاء
 اہل جنت مولانا و مرشدنا و استادنا
 شاہ تقی علی قلندر قدس سرہ عرض کرتا ہے کہ
 سرمایہ نفس انسانی یعنی عمر معرض
 زوال میں ہے اور اس آفت فنا کا دفعیہ جو
 بمصدق آیت کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ لازم طبعی
 نفس کی ہے متمنع و محال ہے اس لیے عقلمندوں نے
 بہت غور و فکر سے حصول سعادت کی بقا
 کی ایک راہ نکالی ہے جو اون کے ثمرہ عمر
 کا قائم مقام ہوا اور جس سے اون کی یادگار
 باقی رہے اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور اسی طہرین
 مستقیم کا نام آثار خیر و افعال نیک و ذکر
 جمیل ہے کہ جو کچھ زندگی میں حاصل

کسب نموده شود از عقب بیا و ماند چنانچه
 بدین مضمون حدیث مصطفوی مطلق است
 إِذَا مَاتَ ابْنٌ أَدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا عَمَلًا
 ثَلَاثًا عَلَيْهِ عَلَيْهِ النَّاسُ وَصَدَقَةٌ
 جَارِيَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو
 لَهُ بِالْخَيْرِ بَعْدَ مَوْتِهِ و در اخبار از ثقات
 بصحت پیوسته که روزی در آشنای کلام
 ارسطاطالیس اسکندر را گفت که خدای تعالی
 ترا عمر جاودانی و مادد اسکندر گفت اے
 حکیم از خدا چیزی خواستی که اجابت آن
 محال است حکیم گفت اے بادشاه عمر
 جاودانی تو نام نیکوے تست من از خدا
 خود ذکر تو خواستم و اجابت این محال
 نیست و مؤید این قول است انچه محققان
 در بیان این که اسکندر آب حیات یافت
 گفته اند که آن آب حیات علم شایسته و
 سیرت بالیسته است لاجرم محقق جواب
 این سوالات شیخ محمد مقیم هر وی که سست
 جوامع الاسرار اند پر داخت و آن را به

کیا تصاویر بعد کو یاد رہے چنانچہ
 اسی پر حدیث مصطفوی مطلق ہے کہ
 جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کے کل اعمال منقطع ہو جاتے
 ہیں بجز تین باتوں کے ایک وہ علم جو دوسرے کو سکھائے
 دوسرا وہ خدا میں صدقہ جاریہ تیسرا وہ اولاد جو
 اس کے مرنے کے بعد اس کے لیے دعا کرے اور اخبار میں
 معتبر طور سے ثابت ہے کہ ایک روز آشنای کلام
 میں ارسطو نے سکندر کو دعا دی کہ خدا اے پاک
 تجھ کو عمر جاودانی عطا کرے۔ سکندر نے کہا
 تم نے خدا سے ایسی چیز مانگی جس کا ملنا
 محال ہے۔ حکیم نے کہا کہ عمر جاودانی سے
 نیکنامی مراد ہے میں نے خدا سے تیرے بقا
 نام کی دعا مانگی جس کا قبول ہونا محال
 نہیں ہے اور اسی کی تائید میں محققین کا قول ہے
 جوامع کھنوں نے سکندر کے آب حیات پانے کے
 متعلق کہا کہ آب حیات سے علم شایسته اور
 فضائل پسندیدہ مراد ہیں۔ اسی لیے میں لوی
 محمد مقیم ہر وی کے سوالات کے جنکا جوامع الاسرار
 نام ہے جوابات لکھنے پر متوجہ ہوا اور انکا

زواہر الافکار موسوم ساخت مادیدہ ان
را تذکارے و مرآئیں بن یادگارے باشد
واللہ الموفق والہدین۔

سوال اول در معنی قول حق سبحانہ
کہ کان اللہ و لکم مکن معہ شیء بیک
شیء عبارت از وجود است پس ازین جا
چنان معلوم می شود کہ وجودے کہ غیر ذات
حق باشد نہ بود پس غیر او شرک است یا
خلق او اگر چه الحال شرک است حق موجود نیست
اما خلق موجود پس خلق ہمہ شیء است چون
او بود و شیء دیگر بجز ذات او نہ بود ہمہ او بود و
چنان نہ بود کہ فوق او یا تحت او چیزے باشد
چنانچہ شخصے پیش حضرت رسالت آمد گفت
یا رسول اللہ ہر گاہ عالم نہ بود حق کجا بود حضرت
فرمود کہ موسیٰ نیز از حق پرسید کہ دستے کہ عالم
را تیا فریدہ بودی کجا بودی فرمود آنانی
علاء رقیق لا فوقہ ہواء ولا تحتہ
ہواء زیرا کہ ہوا فوق و تحت ابری باشد
پس معلوم شد کہ ہر چه بود چنان بود پس

زواہر الافکار نام رکھاتا کہ اہل فہم کے لیے
تذکرہ اور میرے بعد میری یادگار ہو۔ اور

اللہ تعالیٰ ہی توفیق و مدد دینے والا ہے

پہلا سوال حق تعالیٰ کی اس قول کی معنی میں

کہ اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔

جاننا چاہیے کہ شے سے مراد وجود ہی تو بیان ہے

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ وجود جو غیر ذات

حق ہونہ تھا تو غیر یا اس کا شریک ہے یا

اس کی مخلوق اگرچہ شریک حق اس وقت بھی موجود نہیں

لیکن خلق موجود ہے تو خلق شے ہے اور جب

وہ تھا اور کوئی چیز سوا اسکے نہ تھی تو بے ہی تھا

ایسا نہ تھا کہ اس کے اوپر یا نیچے کوئی چیز ہو

چنانچہ ایک شخص نے حضرت رسالتؐ کا یہ پوچھا

کہ جب عالم نہیں تھا تو حق کہاں تھا آپ نے

فرمایا کہ حضرت موسیٰ نے بھی خدا سے یہی پوچھا

تھا تو ارشاد ہوا تھا کہ میں ابرہ قین میں

تھا جس کے نہ اوپر ہوا تھی نہ نیچے

اس لیے کہ ہوا ابر کے نیچے اور اوپر ہوتی ہے

تو معلوم ہوا کہ جو کچھ تھا وہی تھا تو

وقتی کہ حق بود با او هیچ شے نبود الحال
 چگونہ با او این ہمہ اشیا موجود شدند و آن
 عما چہ شد چون ہمہ اللہ بود تحت و فوق
 و دیگر ہبات غیر او نہ بود اکنون کہ عالم
 موجود است تحت و است یا فوق او و ہبات
 بچہ ہمت غیر او موجود باشند پس انچہ غیر خدا
 باشد شرک است او باشد ہر آئینہ این سوال را
 جواب نفی فرما کہ چگونہ غیر او موجود گشت
 اقول و باشد اصول و احول کہ این عبارت
 صراحتاً در قرآن شریف موجود نیست بلکہ
 در حدیث شریف است۔ واقعی ذات حق
 بود و غیر او نہ بود چنانکہ اکنون ہست کہ ہمہ
 ہست و هیچ نیست و غیر کہ شرک است باشد
 بر سبیل احتیاج بود یعنی خلق الحال شرک است
 حق مع الاحتیاج موجود است این را کہ ما
 خلق می گوئیم نہ بود چہ کہ گوئیدہ کجا بود۔ اما
 ذات بحسب الذات بود تفصیل این اجمال
 آنکہ حقیقت و ذات واجب الوجود ہستی
 محض است چہ وجوب مقتضی آنست کہ

جب حق تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی تو اس
 کیسے یہ سب چیزیں اس سے ہوئیں اور وہ
 عما کیا ہوا اور جب سب اللہ ہی تھا تو تحت و فوق
 اور ادرستین اس کی غیر نہ تھیں اور اچہ عالم
 موجود ہے تو اس کے نیچے ہے یا اوپر اور دوسری چیزیں
 کیونکر اس کے علاوہ موجود ہوئیں کیونکہ جو کچھ غیر حق
 ہو گا وہ بیشک اس کا شرک ہو گا لہذا اس سوال کا
 نہایت عمدہ جواب فرمایا جاوے کہ غیر حق کیسے موجود ہو
 خدا پر بھروسہ کر کے کہنا ہوں کہ صریحی یہ عبارت
 کلام مجید میں نہیں ہے۔ بل ان حدیث
 شریف میں ہے۔ واقعی بجز ذات حق کے
 کچھ نہ تھا جیسے کہ اب سب کچھ ہے اور
 کچھ نہیں اور شرک فیہ یعنی خلق
 بر سبیل احتیاج ہو گی اب وہ شرک حق
 مع الاحتیاج موجود ہے یہ حق کو ہمہ
 خلق کہنے ہیں نہ تھی اس لیے کہ کہنے والا کہ تھا مگر
 ذات بحیثیت ذات تھی اس اجمال کی تفصیل
 یہ ہے کہ حقیقت ذات واجب الوجود ہستی
 محض ہے کیونکہ وجوب اس کا مقتضی ہے کہ

گرد امکان دلوث عدم گردش اوقات
 نتواند گشت یعنی در غایت دوری باشد
 در احتیاج بہستی و شک نیست کہ هیچ شہو
 غیر از وجود باین صفت متجلی نیست چه اگر
 فرض کنیم کہ وجود عارض ذات واجب الوجود
 است چنانچہ بعضی از متکلمان بران نقد اند
 لازم آید کہ ذات واجب الوجود بے ملاحظہ
 عروض وجود فی نفسہ معدوم باشد مانند
 ماہیات ممکنات در تحقق موجودیت
 محتاج باشد بعلتے مغایر ذات چه بدہت
 عقل حاکم است بآنکہ علت می باید کہ اولاً
 موجود باشد تا افاضہ وجود بمقتضای علت
 وجود تواند کرد پس اگر ذات واجب بر تقدیر
 مغایرت با وجود مقتضی علت وجود خود باشد
 لازم آید کہ پیش از وجود موجود باشد و این
 بدایتہ باطل است جامی می فرماید

واجب کہ وجود بخش خود کن است
 تصویر وجود بخش قول کن است
 گویم سخن نفس کہ مغفرت سخن است

گرد امکان در غیار عدم ادسکہ پرده کمال پر
 نہ پڑسکہ یعنی ہرگز وہ کسی ہستی کا محتاج
 نہ ہو اور اس میں شک نہیں کہ بحسب وجود
 کوئی اس صفت سے متجلی نہیں۔ کیونکہ اگر
 ہم یہ فرض کریں کہ وجود ذات واجب الوجود کو
 عارض ہے جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے
 تو لازم آتا ہے کہ ذات واجب الوجود بے ملاحظہ
 عروض وجود فی نفسہ ماہیات ممکنات کی طرح معدوم
 اور ثبوت موجودیت میں ایسی علت کا
 محتاج ہو جو مغایر ذات ہو کیونکہ صمدی
 عقل بہ حکم دیتی ہے کہ پہلے علت کو
 موجود ہونا چاہیے تاکہ افاضہ وجود بمقتضای علت
 وجود کر سکے پس اگر ذات واجب بر تقدیر
 مغایرت وجود مقتضی اپنے علت وجود کو ہوگی
 تو لازم آئیگا کہ وجود سے پہلے موجود ہو اور
 صمدی باطل ہے مولانا جامی فرماتے ہیں

واجب جوئے اور پرانے کا وجود بخشنے والا ہے۔
 وجود کی تصویر قول کن کی بخشش ہے۔
 میں اسی لطیف بات کہتا ہوں جو تمام بابو کا خلاصہ

ہستی است کہ ہم ہستی و ہم ہست کہ ہست

درین رباعی اشارہ است بابتحاد جو واجب
بہیئت خیاچہ مذہب حکما و صوفیہ
موجدین است بیانش آنکہ موجودات را
تقسیم عقلی سے مرتبہ می تواند بود اول موجود یک
جو دوسے مغایر ذات دسے باشد مستفاد
از غیر چنانکہ ممکنات اند و دوم موجود دسے کہ
حقیقت دسے مغایر وجود دسے باشد و
مقتضی آن بر وجهی کہ انفکاک وجود از
مجااں باشد اگرچہ بنا بر تغایر ذات وجود
تصور انفکاک ممکن است چون واجب الوجود
بر مذہب تکلمیین سوم موجود دسے کہ وجود
او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود
بود نہ بامرے مغایر ذات و لا شک جنین
موجود واجب بود زیرا کہ انفکاک شے
از نفس خودش تصور نمیتوان کرد پس چگونه
بحسب خارج واقع تواند شد و پوشیدہ نہان
کہ اکمل مراتب وجود مرتبہ سوم است
و فطرت سلیمہ جازم است بآنکہ واجب تعالی

کہ ہستی ہی خود ہستی اور ہست کرنے والی ہے

اس رباعی میں وجود واجب اور حقیقت واجب
کے اتحاد کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ مذہب
حکما و صوفیہ موجدین کا ہے جس کا بیان
یہ ہے کہ عقلاً موجودات کے تین مرتبہ ہیں اول
وہ جس کا وجود اس کے مغایر ذات ہو اور
غیر سے مستفاد جیسے ممکنات دوسرے وہ جسکی
حقیقت اس کے وجود کی مغایر اور اسکی
مقتضی ہو اس طرح کہ وجود کا انفکاک اس
مجااں ہو اگرچہ ذات اور وجود کے مغایر ہو سکی
انفکاک کا تصور ممکن ہے جیسے واجب الوجود
بر مذہب تکلمیین تیسرے وہ جس کا وجود
او سکا عین ذات ہو یعنی بذات خود موجود
نہ کسی غیر سے ایسا وجود واجب ہوگا
کیونکہ جب انفکاک شے اپنی ذات
سے مشور نہیں ہو سکتا تو خارجاً کیسے
ہو سکتا ہے اور یہ امر معنی نہیں کہ مراتب
وجود میں سب سے کامل تیسرا مرتبہ ہے
اور فطرت سلیمہ اسکا یقین کرتی ہے کہ واجب تعالی

می باید کہ ہر اکمل مراتب وجود بود و ازین معلوم شد کہ چون لفظ وجود مستی بر واجب طلاق کنند مراد بآن ذاتی باشد کہ موجود است بنفس خود و توجہ است غیر خود را نہ کون و حصول و تحقق کہ معانی مصدریہ و مفہومات اعتباریہ نہ کہ آن را تحقق و وجود نیست مگر در ذہن تعالی عن ذالک علیہ السلام و صوفیہ مراتب موجودات در موجودیت تشبیل بہ نور کردہ اند و گفتہ کہ اشیاء نورانی در نورانیت همچو این وجود مطلق سہ مرتبہ دارند و کیفیت اتحاد وجود و واجب با حقیقتش این چنین می گویند کہ ہر چیز یکہ مغایر وجود است بحقیقتی کہ نہ عین مفہوم وجود باشد و نہ غیر چون انسان مثلاً مادام کہ ضم نہ کردہ شود وجود بوسے متصف نمی گردد بہ وجود فی نفس الامر پس ہر چیز یکہ مغایر باشد مروجہ در اور موجودیت فی نفس الامر محتاج باشد بغیر خود کہ وجود است و ہر چہ محتاج باشد بغیر خود در موجودیت

اکمل مراتب وجود پر ہونا چاہیے اور عین سے معلوم ہوا کہ جب لفظ وجود مستی و واجب پر بولیں گے تو اس سے وہ ذات مراد ہوگی جو بخود موجود اور اپنے غیر کی موجود ہے نہ کون و حصول و تحقق جو معانی مصدریہ و مفہومات اعتباریہ ہیں جن کا ذہن کے سوا ثبوت و وجود نہیں۔ اور جناب باری اس سے بہت برتر ہے۔ اور صوفیہ مراتب موجودات کی موجودیت میں نور سے مثال دینی ہیں اور کہتے ہیں کہ اشیاء نورانی نورانیت میں وجود مطلق کی طرح تین مرتبے رکھتے ہیں اور وجود واجب کی اور کی حقیقت سے ہند ہونے کی کیفیت یوں بیان کرتے ہیں کہ جو چیز وجود سے اس طرح مغایر ہو کہ نہ عین مفہوم وجود ہو نہ غیر جیسے انسان کہ جب تک وجود اس میں ملا یا نہ جاوے وہ واقعی وجود متصف نہیں ہوتا تو جو چیز موجود ہونے میں واقعی وجود کی مغایر ہوگی وہ اپنے غیر یعنی وجود کی محتاج ہوگی۔ اور جو موجود ہونے میں غیر کی محتاج ہوگی۔ وہ

ممکن است زیرا کہ ممکن عبارت است از
چیزے کہ در موجودیت خود محتاج بہ غیر
باشد پس ہر چیزے کہ مغایر باشد موجود
را واجب نہ تواند بود و بہر اہین عقلیہ
ماست شدہ کہ واجب موجود است پس
واجب نہ تواند بود مگر وجود

سوال اگر کہنے پرستہ کہ ممکن است کہ در
موجودیت خود محتاج بہ غیرے بود کہ موجب
رے باشد نہ وجود رے۔

جواب چیزے کہ در موجودیت خود محتاج
بہ غیر است استفادہ وجود از غیر می کند
و ہر چہ استفادہ وجود از غیر کند ممکن است
خواہ آن غیر را وجود گویند خواہ موجب
و قائلان اتحاد وجود با واجب و فرقہ اند
اول حکما دیشان می گویند کہ واجب الوجود
نہ بود کہ کلی باشد یعنی نشاید کہ اور اکلیت
و عموم عارض باشد زیرا کہ وجود کلی در
خارج بے تعین صورت نہ بند پس لازم
آید کہ واجب الوجود مرکب باشد از ان

ممکن ہوگی۔ کیونکہ ممکن وہ ہے جو اپنے
موجود ہونے میں غیر کا محتاج ہو تو جو اپنے
وجود کی مغایر ہوگی وہ واجب نہیں
ہو سکتی اور دلائل عقلی سے ثابت
ہو چکا کہ واجب موجود ہے لہذا واجب
وجود ہوا۔

سوال۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ممکن وہ ہے جو اپنی
موجودیت میں اوس غیر کا محتاج ہو جو اور کہ
موجب ہونہ اوس کا وجود۔

جواب جو چیز اپنے موجود ہونے میں غیر کی محتاج
ہے وہ غیر سے موجود ہوگی اور جو غیر
سے موجود ہو وہ ممکن ہے۔ چاہے اسے
وجود کہیں یا موجب۔ اور جو لوگ وجود کے واجب
سے مستعد ہونے کے قائل ہیں وہ دو گرد ہیں
اول حکماء لوگ کہتے ہیں کہ واجب الوجود کو
کلی نہیں ہونا چاہیے یعنی اوس کو کلیت و
عموم عارض نہ ہونا چاہیے کیونکہ وجود کلی
بظاہر بلا تعین کے مستعد نہیں تو واجب الوجود
کا اوس امر کلی سے مرکب ہونا لازم آئیگا

امر کلی و تعین و ترکیب واجب محال است
 چنانکه مشهور است بلکه واجب باید که فی حقیقت
 ذات متعین باشد یعنی تعین دسے عین
 ذاتش باشد چنانکه وجود دسے عین
 ذات دسے است تا تعدد و تکثر و ترکیب
 در دسے صورت نہ بندد و حقیقت موجودیت
 اشیا عبارت از ان باشد کہ ایشان را با
 حضرت وجود تعلق خاص و نسبت متعین
 هست و از آنحضرت برایشان پر توست
 نہ آنکہ وجود ایشان را عارض است یا در
 ایشان حاصل و برین تقدیر موجود مغفوب
 باشد کلی محمول بر امور متکثره و وجود جزئی حقیقی
 حقیقی متمنع الا شتر اک بین اکثرین۔
 سوال اگر کسی گوید کہ متبادر نہ بین اولفظ
 وجود و مفہوم است مشترک میان چیزها
 بسیار پس چون جزئی حقیقی باشد۔
 جواب۔ گویم سخن در حقیقت وجود است
 نہ در آنچه متبادری شود از لفظ وجود پس
 باید کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد

اور واجب کا مرکب و تعین ہونا محال ہے
 جیسا کہ مشہور ہے بلکہ واجب کو اپنی ذات
 میں متعین ہونا چاہیے یعنی اس کا تعین
 عین ذات ہو جیسے اس کا وجود عین ذات
 ہے کہ تعدد و تکثر و ترکیب اس میں
 نہ ہو سکے اور اس وقت موجودیت اشیا
 سے یہ مراد ہوگی کہ ان کو حضرت وجود سے
 ایک خاص تعلق اور نسبت ہے جس
 سے ان پر ایک پر تو ہے نہ یہ کہ وجود
 ان کو عارض ہے یا انہیں حاصل اور
 اس صورت میں وجود ایک مفہوم کلی ہوگا
 جو امور متکثرہ اور وجود جزئی حقیقی پر
 جو بہت سی چیزوں میں مشترک نہو محمول ہوگا
 سوال اگر کوئی یہ کہے کہ ذہن میں یہ بات
 آتی ہے کہ لفظ وجود سے وہ مفہوم مراد ہے
 جو بہت سی چیزوں میں مشترک ہو تو جزئی حقیقی کیسے ہوگا
 جواب۔ میں کہوں گا کہ کلام حقیقت وجود میں ہے
 نہ او میں جو ذہن میں لفظ وجود کی پیدا ہوتی ہے
 پس چاہیے کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی ہو۔

و مفہوم کلی متبادر از لفظ وجود عرض عام
نسبت بان حقیقت چون مفہوم واجب
قیاس با حقیقتش فرقہ دوم صوفیہ
قائلین بوحده وجود اند می گویند کہ
ورائے طور عقل طورے ست کہ در ان
بطریق مکاشفہ و مشاہدہ چیزے چند
منکشف می گردند کہ عقل از ادراک آن
عاجز است چنانکہ حواس از ادراک
معقولات کہ در کات عقل اند عاجز اند
و در ان طور تحقق شدہ کہ حقیقت وجود کہ
عین واجب الوجود است نہ کلی است نہ
نہ جزئی و نہ خاص و نہ عام بلکہ مطلق است
از ہمہ قیود تا حدیکہ از قید اطلاق نیز معزات
بران قیاس کہ ارباب علوم عقلیہ در کلی
طبعی گفتہ اند و آن حقیقت در ہمہ اشیا کہ
موصوف اند بوجہ تخیلی ظهور کرد است بان
معنی کہ ہمہ چیز از ان حقیقت خالی نیست
چہ کہ اگر از حقیقت وجود کلی خالی بودے
اصلاً بوجہ موصوف نہ گشتہ و حقیقت وجود

اور مفہوم کلی لفظ وجود سے متبادر عرض عام
ہے اور حقیقت کی طرف نسبت کی وجہ سے
جیسے مفہوم واجب اور کی حقیقت کے قیاس
سے فرقہ دوم حضرات صوفیہ تائیدین بوحده
وجود ہیں وہ کہتے ہیں کہ طور عقل کے علاوہ
ایک طور اور ہے جس میں بطور مکاشفہ و
مشاہدہ کچھ چیزیں ایسی منکشف ہوتی ہیں
جس کے ادراک سے عقل عاجز ہے جس
طرح معقولات عقل کے ادراک سے حواس
عاجز ہیں اور اوس طور میں یہ ثابت ہوا کہ
حقیقت وجود عین واجب الوجود ہے نہ کلی
ہے نہ جزئی نہ خاص نہ عام بلکہ تمام قیود
سے مطلق ہے یہاں تک کہ قید اطلاق سے
بھی اور قیاس پر جو ارباب علوم عقلیہ نے
کلی طبعی میں کہا ہے اور اوس حقیقت نے تمام
اشیا میں جو وجود سے موصوف ہیں
ایسی تخیلی ظہوری کی ہے کہ کوئی چیز اس حقیقت
سے خالی نہیں اگر کوئی چیز حقیقت وجود سے
بالکل خالی ہوتی تو ہرگز وجود ہی موصوف نہ ہوتی اور حقیقت

از حقیقت اطلاق مشارالیه و محکوم علیہ
نمی شود بهیچ حکمی و شناخته نمی گردد بهیچ
وصف و اضافت کرده نمی شود بهیچ نسبت
از نسب چون حدوث و قدم و غیره زیرا که
این همه مقتضی تعین و تقید است و شک
نیست در آن که تعین و تقید خواه اخص
تعینات باشد مطلقاً چون تعینات شخصی
جزئی خواه اعم و اوسع همه تعینات مطلقاً
چون تعین اول و خواه اخص اعم من وجه
چون تعینات متوسطه بنیاد پس بیچک ازین
تعینات حضرت وجود را جل جلاله من حیث
هو لازم نیست بلکه لزوم آن بحسب مراتب
و مقامات مشارالیه است بقوله
رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ پس میگرد
مطلق و مقید و کلی و جزئی و عام و خاص
و واحد و کثیر به حصول تغیر و تبدل
در ذات و حقیقتش و قتی که ملاحظه کرد
شود باعتبار اطلاق و فعل و تاثیر و
وحدت که علوم مرتبه الوهیت است

من حیث الاطلاق مشارالیه و محکوم علیہ
نہیں ہوتی اور نہ کسی وصف سے پہچانی جاتی
اور نہ کسی نسبت سے مثل نسبت حدوث
و قدم کے مقرب و مضاف کی جاتی ہے
اس لیے کہ یہ سب مقدمات تعین و تقید
اور اس میں شک نہیں کہ تعین و تقید خواہ
اخص تعینات ہو مطلقاً جیسے تعینات شخصی
جزئی خواه اعم تعینات ہو مطلقاً جیسے
تعین اول اور خواہ اخص اعم من وجه
جیسے تعینات متوسطه توان تعینات من
سے کوئی بھی حضرت وجود جل جلالہ کو
من حیث الوہیت لازم نہیں ہے بلکہ ان کا
لزوم موافق مراتب مقامات مشارالیه کے
ہے خود فرماتا ہی کہ رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ
پس وہی بغیر تغیر و تبدل ذات و حقیقت
کے مطلق و مقید و کلی و جزئی و عام و خاص و
واحد و کثیر ہوتا ہے جب باعتبار اطلاق
و فصل و تاثیر و وحدت جو اس کے مرتبہ
الوہیت ہے ملاحظہ کیا جائے تو

وہی حقیقۃً الحقیقہ و مراد راست
 و جب ذاتی و مستدم و متفقہ کہ ملاحظہ
 گردہ شود باعتبار تقید و انفعال و تاثر
 و انفعال و قابلیت وجود از حقیقت
 واجب بلفیض و التجلی حقیقت عالم است
 و مراد راست امکان ذاتی و حدوث
 و غیر ہما من الصفات و این باعتبار
 تنزل است بعالم و تجلی او بہ صور علیہ کہ
 معتبر است باعیان ثابتہ و چون ہر دم
 حقیقتین مفترقین را لازم است از اصل
 کہ ایشان در وسع و حد باشند و او در
 ایشان متحد زیرا کہ واحد اصل عدست
 وعد و تفصیل واحد ناچار است از حقیقت
 ثالثہ کہ جامع باشد بین الاطلاق
 و التقید و الفعل و الانفعال و مطلق باشد
 از وجہ و مقید از وجہ و فاعل باعتبار
 و منفعل باعتبار و این حقیقت احدیت
 جمع حقیقتین مذکور تین است وَلَیْسَ
 مَزْمِنَةً اِلَّا وَلِیَّةُ الْکُبْرٰی وَالْاٰخِرَۃُ

حقیقت حقد ہے اور اوسی کے لیے وجہ
 ذاتی اور مستدم ہے۔ اور جب بہ اعتبار
 تقید اور انفعال اور تاثر کے اور حقیقت
 واجب سے بہ فیض و تجلی وجود مستبول
 کرنے کے ملاحظہ کیا جائے تو حقیقت عالم
 ہے اور اوسی کے لیے امکان ذاتی اور
 حدوث و غیرہ ہین اور یہ عالم معانی کی
 طرف تنزل اور صور علیہ میں جو معتبر باعیان
 ثابتہ ہین (تجلی کے اعتبار سے ہے اور
 چونکہ ان دونوں حقیقتوں کے لیے ایک
 ایسی اصل ضروری ہے جس میں وہ ایک
 ہوں اور وہ اوس میں متحد کیونکہ واحد اصل
 عدد ہے اور عدد تفصیل واحد لہذا تیسری
 حقیقت کا ہونا ضروری ہے جو اطلاق و
 تقید و فعل و انفعال کی جامع اور ایک وجہ
 سے مطلق اور دوسری وجہ سے مقید اور ایک
 اعتبار سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے منفعل ہو
 اور یہ حقیقت احدیت ان دونوں حقیقتوں کی جامع
 ہے اور اسی کے لیے مرتبہ اولیت کبرے و آخریت

العقلی و مراد از پرسندہ در قول سایل
 کہ شخض از حضرت رسالت پرسید ابو زرین
 عقلی است بروایت ترمذی و مراد از ابر
 مرتبہ احدیت است نزد صوفیہ یعنی غیر او
 باین مرتبہ کیف تعلق آن آگاہیت
 عقول بنی آدم از ادراک قاصر از اوصاف
 کنش غائر وجود او بامہ شاید بن تمیید
 توان فہمید کہ وجود مطلق و ہستی محض را
 بروجہ کہ باطلاق نیز مقید نہ باشد کہ آن
 غیب الغیب و ہوت غیب نیست گویند
 اول معنی کہ لازم است وحدت حقیقیست
 چہ ہر وجود عدم محض است تغایر و تقابل
 و آنچه از لوازم دوی است اصلاً بہ او
 اعتبار نہ توان کرد تا حدیکہ عدم اعتبار
 کثرت نیز در مفہوم معتبر نیست و ازین مقام
 گفتہ اند **لَا تَكُنْ وَاحِدًا وَلَا ثَلَاثًا** این واحد
 را باین وجہ چند وجہ لازم است یکے آنکہ
 اورا مقابلی نیست چہ ہر چیز از خارج
 نیست تا ثانی مقابل او تواند بود دیگر آنکہ

عقلی ہے اور سائل کے قول میں کہ ایک شخص
 نے رسول اللہ صلم سے پوچھا تھا وہ پوچھنے
 والے ابو زرین عقلی ہیں بروایت ترمذی
 اور صوفیہ کے نزدیک ابر سے مرتبہ احدیت
 مراد ہے یعنی بحر اس کے کوئی اس مرتبہ
 اور اسکی کیفیت تعلق سے آگاہ نہیں سب
 کی عقلیں اس کے ادراک سے قاصر اور اس کے
 اوصاف گنہ بیان کرنے سے عاجز ہیں تمام
 اشیا میں اس کا وجود یوں سمجھنا چاہیے کہ جو
 مطلق و ہستی محض کو جو مقید باطلاق بھی نہ ہو
 اور جس کو غیب الغیب اور ہوت غیب کہتے ہیں
 پہلی چیز جو لازم ہے وحدت حقیقی ہے کیونکہ
 ہر وجود عدم محض ہے جس میں تغایر و تقابل
 و لوازم دوی بالکل معتبر نہیں حتی کہ عدم اعتبار
 کثرت بھی معتبر نہیں اور اسی لیے کہا ہے
 کہ وہ واحد عددی نہیں ہے اور اس واحد کو
 اس طرح سے چند دہیں لازم ہیں ایک کہ
 اس کے مقابل کوئی چیز نہیں کیونکہ کوئی چیز
 اس سے الگ نہیں جو اس کا مقابل ہو سکے

مستجمع اضداد و تفایض است بہت
 آنکہ عین ہماست والاخییر را حکم در
 باشد و باین اعتبار اورا ہوت مطلقہ
 گویند کہ **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ**
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 شیخ ابو سعید خراز ازین جافر مود عرفانی
مُجْتَمِعًا بَيْنَ الْأَصْدَادِ دیگر نگہ کران
 وجود تقیدات منافی نہور احکام اطلاق
 اونیست بلکہ تمامی سلطنت اطلاق
 وحدت بہ تضاعف قیود و احاطہ بہ ہمہ
 اظہار تعلقات و تقیدات و مقابلات است
 و این وحدت را وحدت حقیقیہ گویند
 کہ بہ مثالی ماہیت لا بشرط است و چون
 حقیقت ہستی را با عدم تقید و اعتبار
 چیز سے کہ اورا از صرافت وحدت بیرون
 برد ملاحظہ کنند چنانکہ جمیع نسب اضافات
 در و منتفی بود مقید باشد بہ وحدت اطلاق
 صرف کہ سے است بحضرت احدیت
 و تعین اول و ثانی اول و حقیقت محمدی

جامع اضداد و تفایض ہے اس لیے کہ وہ
 سب کا عین ہے و نہ متعین ہوگا کسی لیے
 اس کو ہوت مطلقہ کہتے ہیں کہ وہ اول اور
 آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کو
 جانتا ہے۔ شیخ ابو سعید خراز زمین سے
 فرماتے ہیں کہ میں نے اللہ کو جامعیت اضداد
 کی وجہ سے پہچانا اور دوسرے یہ کہ وجہ تقیدات
 کا علیہ ظہور احکام اطلاق کے منافی نہیں بلکہ
 تمامی سلطنت اطلاق وحدت قیود کے
 بڑھنے اور تمام اظہار تعلقات و تقیدات
 مقابلات کے احاطہ کرنے سے ہے اور
 اس وحدت کو وحدت حقیقیہ کہتے ہیں جو
 بمنزلہ ماہیت لا بشرط کے ہے اور جب
 حقیقت ہستی کو بلا قید و اعتبار اس چیز کے
 جس نے اس کو صرافت وحدت سے خارج
 کیا ہے یوں ملاحظہ کریں کہ تمام نسب و
 اضافات اس میں منتفی ہوں تو مقید
 بہ وحدت و اطلاق صرف ہوگا جو حضرت
 احدیت و تعین اول و ثانی اول و حقیقت محمدی

و مقام او آذنی بحسب اعتبارات و
 این وحدت را احدیت مطلقہ گویند
 بمنزلہ ماہیت بشرط لا و چون شمول و
 احاطہ حقیقت ہستی مرجمع شیوانات و
 مظاہر را و اندراج ہمہ در تحت او ملاحظہ
 کنذ این مرتبہ را حضرت واحدیت
 می گویند کہ منشأ اکثر نسب است چنانکہ
 نصیبت واحد اشین را اولثہ او ثانیہ
 و بحسب اعتبارات موسوم است بہ تعین
 ثانی و نفس رحمانی و برزخ جامع و قاب
 قوسین و این وحدت را واحدیت و
 الوہیت می گویند کہ منشأ اسماء و صفات
 الہی است و عبارات ازین مرتبہ است
 چہ عمایر سے تنک است کہ واسطہ بیان
 آفتاب و نظارہ است و چون واحدیت
 منشأ کثرت است اشارت بہ کیفیت ظہور
 کثرات ظاہری رود تا تحقق اسماء و صفات
 دعوالم معلوم گردد و چون تقاضا سے
 حقیقت بہ ہستی ظہور تام است و ظہور

و مقام او آذنی سے بحسب اعتبارات موسوم
 ہے اور اس وحدت کو احدیت مطلقہ کہتے ہیں
 بمنزلہ ماہیت بشرط لا کے اور جب بہ شمول اور
 احاطہ حقیقت ہستی تمام شیوانات و مظاہر
 میں اور ادن کا اندراج اس میں ملاحظہ
 کریں گے تو اس کو حضرت واحدیت کہیں گے
 جو منشأ اکثر نسب ہے جس طرح ایک
 کی نصیبت دو کو اور تہائی تین کو اور جو
 بحسب اعتبارات تعین ثانی و نفس رحمانی
 و برزخ جامع و قاب قوسین سے موسوم
 ہے اور اس وحدت کو واحدیت و الوہیت
 کہتے ہیں جو منشأ اسماء و صفات الہی ہے
 اور یہی مرتبہ عمایر ہے کیونکہ عمادہ ہلکا ابر
 ہے جو آفتاب و نظارہ میں واسطہ ہے
 اور چونکہ واحدیت منشأ کثرت ہے تو ایک
 اشارہ کیفیت ظہور کثرات ظاہر کی طرف
 کیا جاتا ہے تاکہ ثبوت اسماء و صفات
 دعوالم معلوم ہو اور چونکہ حقیقت کا تقاضا
 ظہور تام ہونا ہے اور ظہور سبب

موجب کثرت و کثرت بے تخالف و
تغایر متصور نہ و ظہور صورت متکثرہ بروحیہ کہ
ہر صورت کہ در قوت و فعل باشد و آنچه
در خارج تحقق گردد و ہر چہ در وہم و
خیال نماید و در حیطہ عقل در آید با جمیع
نسب و اضافات و اعتبارات و تعینات
از دیرین نہ باشد از مقتضیات ذاتی
وجود است و این ظہور کہ غایت آن
معرفت و باز یافت خود است در خود
بصورت ہمہ تنزلات و تعینات ممکنہ از
جہت ضیق مقام بکرت ذاتی و حتی و
عشق معبر است چنانکہ از خواہش
کنش گذر مفہوم می شود و این صورت متکثرہ
را چون فی نفسہا ملاحظہ کنند تا وی
ہستی و نیستی را نسبت با ذوات ایشان
امکان گویند و آن صورت متکثرہ را اعیان
ممکنات و چون نفس ہستی را ہستی
ضرور است ضرورتاً ثبوت الشئ
لنفسہ این ضرورت را واجب وجود

کثرت ہے اور کثرت بلا تغایر و تخالف
متصور نہیں اور صورت متکثرہ کا ظہور اس طرح ہے
کہ جو صورت قوت و فعل میں ہو یا جو کچھ
خارجاً ثابت ہو یا وہم و خیال میں آئے
اور عقلاً معلوم ہو سکے ہر کل نسب و
اعتبارات و اضافات و تعینات کے
اوس سے باہر نہ ہوں گے یہ سب وجود کے
مقتضیات ذاتی ہیں اور یہ ظہور جس کی
غایت معرفت اور اپنی یافت اپنے ہی
میں بصورت تمام تنزلات و تعینات ممکنہ
کے ہے حرکت ذاتی و حتی و عشقی سے معبر
ہے جیسا کہ حدیث کنش گذر اسے
معلوم ہوتا ہے اور ان صورت کثیرہ کو جب
فی نفسہا ملاحظہ کریں گے اور ہستی و نیستی
کے مساوات کو ان کی ذات سے
نسبت دیں گے تو امکان کہیں گے اور ان
صورت متکثرہ کو اعیان ممکنات اور چونکہ
نفس ہستی کو ہستی ضروری ہے ضرورت ثبوت
شئ لنفسہ کے تو اس ضرورت کو واجب وجود

می گویند و توجه ذات را به ظهور در صور
 جمیع ممکنات فی نفسہ الوحیت پس روشن
 گشت که اول صفتی که از لوازم ظهور است
 یعنی ظهور وجود در صور متکثره و ظهور ذات
 این صور در عین ہر یک کما ہی علیہا
 الی غیر النہایۃ مستلزم ظهور وجود است
 در عین حقیقت خود پس تمام صور متکثره را
 بہ این حیثیت صور کلی گویند و حقایق
 کلیہ این صور را اعیان ثابتہ و این
 ظهور را ازین جهت کہ روشن کنندہ چیز است
 نور گویند **اللہ نور السموات والارض**
 و از این حیثیت کہ تحقق ہر چیز بہ آن است
 بہ وجود اضافی موسوم شدہ و چون نسبت
 ظهور وجود بانفس این صور متکثرہ کہ طرفے
 وجود و عدم نسبت باذوات ایشان
 مساویست ملاحظہ کنند ممکنہ کہ حقیقت
 وجود را از ایجاد و اعدام نسبت باذوات
 ایشان حاصل است اعتبار نمائید
 قدرت است و تعلق بہ امر اعیان و

کہتے ہیں اور ذات کے توجہ ظهور کو جو کل ممکنات
 کی صورت میں فی نفسہ ہے، الوحیت کہتے
 ہیں تو معلوم ہو کہ پہلی جو صفت لوازم ظهور
 سے ہے یعنی وجود کا ظهور صور متکثرہ میں
 اور ان صور توں کا ظهور اور ہر ایک کی
 یافتہ اس کے عین میں جیسے کہ وہ اپنی
 ذات میں ہے یہ عین اپنی ذات میں جو
 کے ظهور کو مستلزم ہے تو تمام صور متکثرہ
 کو اس حیثیت سے صور کلی اور ان صور توں
 کے حقایق کلیہ کو اعیان ثابتہ اور اس
 ظهور کو بہ حیثیت سور اشیا ہونے کے نور
 کہتے ہیں **اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور**،
 اور اس لحاظ سے کہ اس سے ہر چیز کا ثبوت
 ہے اسی کو وجود اضافی کہتے ہیں اور جب
 ظهور وجود کی نسبت کو صور متکثرہ کے ساتھ
 جس میں وجود و عدم دونوں کی ذات
 کی نسبت سے مساوی ہیں ملاحظہ کریں اور ممکن
 جو حقیقت وجود کو موجود و معدوم ہونے کی نسبت انکی
 ذاتوں سے حاصل ہے اعتبار کریں یہ قدرت و تعلق

اکوان را خلق می گویند پس اکنون
بدان که خلق به او موجود است بر سبیل
خروج شمع از آفتاب و آن مرتبه
که معبر بر عما است بر طرف گشت و قسم
در و پنهان شد چون حدت آفتاب
بنگام زوال مختار است تا هنگامی که
خواست در عما ماند اکنون بے عما است
يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُخَيِّرُكُمْ مِّنْ بَيْنِ

عجلوه اش هر دم بشانے دیگرست
هر کسے راز و پیا نے دیگرست

عالم تحت امر است نه من حیث جهت
بلکه من حیث الامرا این جا حیات راه
ندارند نسبت حق با عالم نسبت طاق
است باد یوار و ظهور حق در مراتب اعیان
مکنات است که معدوم اند و پنهان
بر صرافت عدم باقی چنانچه آب
بوجود لون ظرف که در و ظاهر است
پنهان بر بے رنگی خود باقی است چس
لونه که در و می نماید غیر دوست نه لون او

سے ایمان و اکوان کو خلق کہنے ہیں تو معلوم
ہو کہ خلق اوس سے اس طرح موجود ہے
جیسے آفتاب سے شعاع اور وہ مرتبہ
عالمی بر طرف ہو گیا اور اوسی میں چمکیا
جیسے حدت آفتاب زوال کے وقت اوس میں
چمپ جاتی ہے مختار ہے جب تک چاہا
میں رہا اب بے عما کے ہے ۔ استد جو چاہتا

ہے کرتا ہے اور جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس کا حکم کرتا

سے اوس کی تجلی ہر گھڑی منت نہی ہے
اور ہر شخص اوس کی منت نہی تعریف کرتا ہے

عالم نہ من حیث الہمت بلکہ من حیث الامر
اوس کے زیر حکم ہے و ہاں جہت کی
گنجائش نہیں حق کی نسبت عالم سے
ایسی ہے جیسے طاق کی دیوار سے اور ظہور
حق آئینہ اعیان مکنات میں ہے جو معدوم
اور اپنی صرافت عدمی پر باقی ہیں جیسے
پانی کہ باوجود ظرف کے رنگ ظاہر ہونے
کے اپنی بے رنگی ہی پر ہے کیونکہ جو رنگ
اوس میں معلوم ہوتا ہے وہ خود ادس کا نہیں ہے

و عالم عبارت است از ان اعیان کہ بواسطہ
فیض تجلی حق نمایشہ دارند پس نظام
عالم بہ واسطہ آن ہستی و این نیستی است
و اعیان نظر بہ وحدت ذاتی حق و
واحدیت اوستہلک و فانی اند و این
صفت قہر و جلال است کہ مقتضی نفی
ما سوا است و نظر بہ تجلی حق و ظہور او در
مرایائے صفات کہ ایشان موجود اند
باین معنی کہ موجود نمایند و این حیثیت
صفت اکرام است کہ مستدعی ظہور حق است
در ان مرئی و مجالی محقق دوائی گفتہ
کہ محققان گویند کہ شدت ظہور مدبرک
مانع ادراک می شود بشاید تیرگی کہ از تجلی
نظر در قرص آفتاب بہ البصار رسد و
نمایند ہر چیزے کہ از غایت ظہور ادراک
آن نہ توان کرد تا چیزے ستر اشعشہ
سطوات غلبہ ظہور او نہ کند اورا نہ تواند نمود
پس شاید کہ چیزے منظم ہرچہ عدم مطلق
نمایند و روشنی کامل چون وجود مطلق شود

اور عالم او نہیں اعیان سے مراد ہے جو
بواسطہ فیض تجلی حق ظاہر ہین تو نظام عالم
اوس ہستی اور اس نیستی سے ہے اور وہ اعیان
بہ نظر وحدت ذاتی و واحدیت حق اوسی
مین فانی ہین اور ہی صفت قہر و جلال
مقتضی نفی ما سوا ہے اور بہ نظر تجلی حق او
آئینہ صفات مین اوس کے ظہور کے وہ موجود
ہین اور نہ بحیثیت صفت اکرام ہے جو حق
کے ظہور کا اون آئینوں مین طالب ہے
محقق دوائی کہتے ہین کہ محققین کے نزدیک
شدت ظہور مدبرک مانع ادراک ہوتا ہے
جیسے قرص آفتاب دیکھنے سے شب مین
تیرگی آجاتی ہے اور ایسی چیز کی جس کا
غایت ظہور سے ادراک نہیں ہو سکتا
کوئی چیز نہ پایندہ نہیں ہو سکتی جب تک
دوسری چیز اوس کے غلبہ ظہور کی
روکنے والی نہ ہو تو چاہیے کہ کوئی تاریک
شے عدم مطلق کی طرح روشنی
کامل یعنی وجود مطلق کی نمایندہ ہو

یا روشنی نسبت یعنی عدم ممکن کہ آن را
عدم اضافی گویند نمایندہ روشن تر
از خود گردد چون آئینہ نسبت بہ قرص آفتاب
و تعابل میان نمودہ و نمایندہ ضروری است
و مقابل ہستی جز نیستی نیست و نمایندہ تا
بہ نیستی بعضی صفات متصف نہ گردد و
بہ تجلیہ و تصفیہ موصوف نہ شود نمایندگی
در نیاید بلکہ بحقیقت نمایندہ ہستی آن
نہستی است چنانکہ نمایندہ نور کامل تاریکی
نقیل آئینہ تا بکلی از لون خالی نہ باشد
لون نہ نماید ازین جهت مجلی و منظر وجود حق
جز ممکنات کہ معدوم اند فی حد ذاتہ
نہ تواند بود چہ منظر تا از صفات کہ منظر
آنست خالی نہ باشد انہا صفات غیر
ازو نیاید و منظریت را شاید چہ ظہور
صفات اوراق ظہور صفات غیب گردد
چنانچہ در مثال آئینہ و آب روشن است
و اَيْضًا اَشَارَ الْمُحَقِّقُونَ اِلَى اَنْ
فِي الرُّبَاعِيَةِ

یا یہ کہ ضعیف روشنی یعنی عدم ممکن جس کو عدم
اضافی کہتے ہیں وہ اپنی سے زیادہ روشن چیز
کی نمایندہ ہو جیسے آئینہ نسبت بہ قرص آفتاب
کے اور دیکھنے اور دکھانے والی چیز میں تعالیہ
ضروری ہے اور ہستی کا مقابل نیستی کے سوا
کچھ ہے نہیں اور دکھانے والا جب تک بعض
صفات کی نیستی اور تجلیہ و تصفیہ سے متصف
نہ ہوگا اس سے نمایندگی نہیں ہو سکتی بلکہ
حقیقاً نمایندہ ہستی نیستی ہے جیسے نور کامل
کی نمایندہ تاریکی آئینہ جب تک رنگ سے
خالی نہیں ہوتا اس میں رنگ نہیں معلوم ہوتا
اس لیے ممکنات کے سوا جو اپنی ذات میں
معدوم ہیں کوئی منظر وجود حق ہو نہیں سکتا
کیونکہ منظر جب تک اذن صفات سے جن کا وہ منظر
خالی نہ ہوگا تب تک صفات غیر اس سے ظاہر
نہیں ہو سکتے ورنہ وہ منظریت کے باقی ہو سکتا ہی
کیونکہ اس کے صفات کا ظہور دوسرے کے ظہور صفات
کو مانع ہوگا جیسے آئینہ اور بانی کی مثال سنی ظاہر ہے
اور یہی حرف محقق دوانی نے رباعی میں اشارہ کیا ہے

گویم سخن نہ در خور خاطر پست
مرآت وجود و مظهر او عدم است
چون آئینہ از لون ندارد رنگ
زین دوست نمایند ہر لون کہ ہست

یعنی مابیات ممکنات کہ آن را باعتبار
وجود علی حق تعالی اعیان ثابتہ
می گویند از لا وابد ابر عدمیت خود باقی اند
و استفادہ وجود بہ معنی انصاف بہ او
نہی کنند چہ حقیقت وجود بیش صوفیہ
وصفی نیست بلکہ ذاتی است و قائم بخود
چنانچہ گویند کہ زید در خیال موجود است
یا در خازن این معنی بحسب ظاہر صفت
ممكن شود و ممكن را انصاف بآن باشد
و آن بہ حقیقت عبارتست از ارتباط او
بہ وجود حقیقی کہ عین ذات حق است و
ازین ارتباط تفسیر بہ تجلی می نمایند و این
ظہور و کون ہستہ نیز بحقیقتہ اعیان ثابتہ
است قال الشیخ صدر الدین
القنوی فی النصوص اعظم الشیئۃ

کہ میں ایک بات کہنا ہوں جو پست
دلون کے لائق نہیں کہ وجود کا آئینہ
منظر عدم ہے جیسے آئینے میں جب
کوئی رنگ نہ ہوگا تو وہ ہر رنگ لکھا سکتا

یعنی مابیات ممکنات جن کو یہ اعتبار وجود
علی حق تعالی اعیان ثابتہ کہتے ہیں ہمیشہ
سے معدوم ہیں اور وجود سے موصوف
نہیں کیونکہ صوفیہ کے نزدیک حقیقت وجود
وصفی نہیں ہے بلکہ ذاتی و قائم بالذات
ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ زید خیال میں
یا گھر میں موجود ہے۔ اور یہ بظاہر ممکن
کی صفت ہے اور ممکن اور اس سے
موصوف ہوتا ہے اور اس سے حقیقت
وجود حقیقی سے ارتباط مراد ہے جو عین
حق ہے۔ اور اس ارتباط کو تجلی
کہتے ہیں۔ اور یہ ظہور و وجود ہستہ بھی
اعیان ثابتہ کی حقیقت سے ہے

شیخ صدر الدین قنوی نصوص
میں فرماتے ہیں کہ عظیم شئییت۔

وَالْحُجُبِ التَّعَدُّدَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي
 الْوُجُودِ الْوَاحِدِ بِمَوْجِبِ اثَابَةِ
 الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ فِيهِ فَيَقْوَاهُمْ
 أَنَّ الْأَعْيَانَ ظَهَرَتْ فِي الْوُجُودِ
 وَبِالْوُجُودِ وَإِنَّمَا ظَهَرَتْ ثَابِتًا
 فِيهِ وَلَمْ تَظْهَرْ هِيَ أَبَدًا لِأَنَّهَا
 لَدُنْهَا لَا يَقْتَضِي الظُّهُورَ وَحَالِ
 اَيْنَ بَحْنِ أَنْ سَتَ كَمَا ظَهَرَ حَقِيقَتِ وَجُودِ
 حَقِيقَتِ اسْتِ كَمَا بَصَفَاتِ اعْتِبَارِيَّةِ
 اَعْيَانِ ثَابِتَةِ مُصْنَعِ شَدْعِ نَامِي اسْتِ
 مَرَابِطِ رِبَاقِي هِمَا اسْتِ وَوَالِي ذَلِكَ
 أَشَارَ الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ مُحَمَّدِي الدِّينِ
 ابْنُ الْعَرَبِيِّ حَيْثُ قَالَ الْخَلْقُ
 مُحْسُوسٌ وَالْخَلْقُ مَعْقُولٌ وَدَرِينِ
 اَعْتِبَارِ حَقِ أَئِنَّهُ مَكَانَاتِ اسْتِ - اَزِينِ
 صَافِ ظَاهِرِ شَدِ كَمَا ظَاهِرِ اَوْجُودِ غَيْرِ اسْتِ
 اَيْنِ هِمَا اَعْتِبَارَاتِ اَنْدَهِرِ أَئِنَّهُ جَوَابِ
 اَيْنِ سَوَالِ نَفَرِ شَدِ وَجُودِ غَيْرِ ثَابِتِ زِيَادَةِ
 دَايِنِ قَدْرِ غَيْرِ اسْتِ كَمَا دَرِغَقُولِ بَامِي اِيَدِ اَعْتِبَارِ

و حجب وہ تعددات میں جو وجود واحد میں
 بموجب آثار اعیان ثابتہ واقع ہیں جس
 سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اعیان وجود میں وجود کے
 ظاہر ہوتے حالانکہ ان کے آثار ظاہر
 ہوتے وہ خود کبھی نہیں ظاہر ہو سکتے
 کیونکہ وہ بذاتہا مقتضی ظہور نہیں ہیں
 خلاصہ یہ کہ حقیقتاً وجود حقیقی ظاہر
 ہے جو صفات اعتباریہ اعیان ثابتہ
 سے مصنف ہے **مصرع** مجھ پر
 صرف اپنے نام کا الزام ہے باقی سب
 وہی ہے + اسی لیے حضرت شیخ اکبر
 محی الدین ابن العربی نے فرمایا کہ حق
 محسوس ہے اور خلق معقول اور اس
 اعتبار سے حق آئینہ ممکنات ہے اس سے
 معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر وجود غیر ہے ہی نہیں
 یہ سب اعتبارات ہیں اب البتہ اس
 سوال کا علمدہ جواب ہوا اور وجوہ غریب
 ثابت ہی نہیں یہ جس قدر غیرت ہماری
 سمجھ میں آتی ہے یہ محض اعتباری ہے

محض است فافهم فائدة دَقِيقِ
 سوال دوم جن تعالیٰ در صفت خود
 فرموده است کہ اَلْاَنَ کَمَا کَانَ یعنی
 الحال چنان است کہ پیش ازین بود بدین
 کہ پیش ازین بود و با او، هیچ شے نہ بود
 چنانچہ فرموده است کَانَ اللّٰهُ
 لَمَّا کُنْ مَعَهُ شَیْءٌ وَّ اَلْحَالُ اِنْ اَشِیَآتِ
 و معیت خود را بہ اشیائ ثابت کرد کہ اِنَّ اللّٰهَ
 بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ وَّ اللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ
 وَّ اللّٰهُ مَعَ الصّٰدِقِیْنَ وَّ اللّٰهُ
 مَعَ الْمُحْسِنِیْنَ ازین آیات چنان
 معلوم می شود کہ معیت او با اشیاء است
 و پیش از وجود اشیاء حق بود و، هیچ شے
 با او نہ بود چون، هیچ نہ باشد معیت علمی و
 صفاتی و ذاتی، هیچ یک نہ باشد پس
 هیچ شے نہ بود با او و الحال موجود است و
 معیت نیز ثابت پس این کہ گفته اَلْاَنَ
 کَمَا کَانَ یعنی اکنون ہم چنانست کہ بُوَد
 این ضد یک دیگر می شود پس بگو کہ معنی

پس اس نازک سسما کو سمجھنا چاہیے۔
 دوسرا سوال حق تعالیٰ
 نے اپنی صفت میں فرمایا ہے کہ اب
 بھی ویسا ہی ہے جیسا اس سے پہلے
 تھا۔ اور اس سے پہلے تھا
 اور اس کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ اور اب
 یہ اشیاء ہیں اور اپنی معیت اشیاء سے
 ثابت کی ہے کہ اللہ ہر چیز کو محیط ہے
 اور اللہ صابریں کے ساتھ ہے۔ اور
 اللہ صادقین کے ساتھ ہے۔ اور اللہ
 محسنین کے ساتھ ہے ان آیتوں سے
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معیت
 اشیاء سے ہے اور وجود اشیاء سے
 پہلے حق تھا اور کچھ نہ تھا اور جب
 کچھ نہ تھا تو معیت علمی و صفاتی و
 ذاتی بھی نہ تھی، اور اب موجود ہے
 اور معیت بھی ثابت تو یہ جو فرمایا کہ اب
 بھی ویسا ہی ہے جیسا تھا یہ ایک دوسرے
 کے ضد پڑتے ہیں پھر اس کے کیا معنی ہیں

این حیثیت و چگونہ توان فہمید
 اقول مثال ظہور کائنات از حق سبحانہ
 قَالی وَکَلَّہُ الْمَتَلَّ الْأَعْلَیَّ مِنْ کُلِّ
 مَا یَقْصُرُ دَیْدُ رَی ظہور صور و آئینہ
 است آئینہ ذاتیست کہ جہرم معین و
 صفات خارجیہ لازمیہ از قدر و شکل و
 رنگ و شفافیتی و شیب و فراز و سطح و
 مانند آن دارد و صفات عارضیہ مانند
 برگشتن روئے از غرب بہ شرق و از زمین
 بہ فلک پس تغیر و قسم صفات مستلزم
 تغیر در عین آئینہ است کہ این ہمہ در ظرف
 حصول جوہر آئینہ حاصل آمدند و اما
 صورت آئینہ در آن ظرف حاصل
 نیست نہ بظہور حقانی آنها در ذات و
 صفات آئینہ تغیر می افتد اگرچہ
 ہزاران ہزار صورت نیک و بد و پاک
 و ناپاک در دوسے نمودار گردند و ممکنات
 در حد خود موجود نیستند ہستی اینہا بعینہ
 در عرض بہان ہستی است کہ عارض قلبن

اور کیونکہ اسے سمجھنا چاہیے۔
 میں کہتا ہوں کہ خلق کے ظہور کی مثال
 حق تعالیٰ سے جس کی مثل ہر مفہوم و معلوم
 سے اعلیٰ ہے آئینے میں صورتوں کا ظہور
 ہے آئینہ وہ ذات ہے جو جہرم معین و صفات
 خارجیہ لازمیہ مقدار و شکل و رنگ و
 شفافیتی و شیب و فراز و سطحی و خمیدہ نیز
 صفات خارجیہ عارضیہ بھی رکھتا ہے جیسے
 موندہ کا مشرق سے مغرب یا زمین سے
 آسمان کی طرف پھرتا تو ان ہر دو قسم
 صفات میں تغیر ذات آئینہ میں تغیر کو
 مستلزم ہے کہ یہ سب صفات ظرف
 جوہر آئینہ میں حاصل ہوئے لیکن صورت
 آئینہ اس ظرف میں حاصل نہیں ہے نہ
 اون کے ظہور سے ذات و صفات آئینہ میں
 کوئی تغیر ہوتا ہے اگرچہ ہزاروں اچھی و بُری و
 پاک و ناپاک صورتیں ادا میں ظاہر ہوں اور ممکنات
 اپنی ذات میں جو زمین میں انکی ہستی بعینہ اس
 ہستی کے عرض میں ہے جو روئی کو اس کے

می شود بعد از دو ختن که اورا جامه
 می گوئی اگر تابع قطن اورا ملا خطه کنی
 موجود باشد و اگر باین آن قطن اعتبار
 کنی نه باشد پس برین قیاس کن
 حقایق موجودات را که در وجود قائم بذات
 بذات حق اند و تابع ذناعت او چه
 اگر بر وجه تابعیت منظور داری موجود
 است و اگر بذات خود قیام اورا ملا خطه
 کنی نیست محض است ازین بودن ذات
 واجب الان کما کان روشن تر است
 که اجتماع صفات کمالیه و اجبی و تعین
 و غیره بپنهان که بیشتر آفرینش بود
 اکنون نه زیادتی ازین مخلوقات پیدا
 شد و نه نقصان چنانکه در پر تو آفتاب
 که بر شیشه های ملون تابد هر جا رنگی
 نماید و در نفس الامر از لون میراست و
 بر قافورات افتد هیچ نقص در و پیدا
 نمی بچین جمیع صور مظاهر نور حق اند
 خواه کامل خواه ناقص

سلنے کے بعد عارض ہوتی ہے جس کو کپڑا
 کہتے ہیں اگر روئی کے تابع دیکھا جائے تو
 موجود ہوگا اور اگر روئی سے علیحدہ اعتبار
 کیا جائے تو نہ ہوگا اسی پر حقایق موجودات
 کو قیاس کر دو جو درمیان قائم بذات
 حق اور اسی کے تابع ہیں کیونکہ اگر بر وجه
 تابعیت دیکھا جائے موجود ہے اور اگر بذات
 خود اوس کا قیام دیکھا جائے تو نیست
 محض ہے اسی سے ذات واجب الوجود کا
 اَلان کما کان ہونا ظاہر ہے کیونکہ صفات
 کمال و اجبی و تعین و غیرہ کا اجتماع
 جس طرح قبل آفرینش مخائب بھی
 ہے مخلوقات سے نہ کوئی زیادتی ہوئی نہ
 کمی جس طرح کہ آفتاب کا عکس کہ رنگین
 شیشوں پر پڑتا ہے اور ہر جگہ ایک نیا
 رنگ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ وہ رنگ سے
 میرا ہے اور گھورے پر بھی پڑتا ہے جس سے
 اوس میں کوئی نقصان نہیں ہوتا اسی طرح تمام
 صورتیں مظاهر نور حق ہیں خواہ کامل ہیں یا ناقص

در عشق خانقاہ و خرابات نرقیست
ہر جا کہ هست پر تو روئے حبیب است

و در معنی معیت میان علمائے ظاہر و
حضرات صوفیہ اکابر اختلاف است
فرقہ اول قائل اند بہ معیت علمی و می گویند
کہ خدا بہ علم بانہما است نہ معیت ذاتی چہ
اگر ذاتی باشد تلوث ذات بقادورات
و دیگر محذورات لازم آید و فرقہ ثانی
قائل اند بہ معیت ذاتی و می گویند کہ
ہیچ چیز از حق جدا نیست و بسیج ذرہ
بے نور خدائیت ہے

در ذات و صفات ہر کرا باشد سیر
ہر گز نہ بود در نظر شش صورت غیر
در مشرب او یکے شمد بادہ و آب
در مذہب او یکے بود سجد و دیہ

تقین را کہ بظاہر امرے مباین بینی
اعتباری ست و ظہور دے بہ واسطہ
نورے است کہ در مراتب ساری ست
و بہ توجیہ علمائے ظاہر قدح می نشاند

سے عشق میں خانقاہ و خرابات کا فرق
نہیں ہر جگہ معشوق ہی کے روئے زیبا کا
جلوہ ہے + اور معیت کے معنی میں علمائے
ظاہر و حضرات صوفیہ میں اختلاف ہے
فرقہ اول معیت علمی کا قائل ہے وہ
کہتا ہے کہ ہمارے ساتھ خدا کی معیت علمی ہے
نہ ذاتی اگر ذاتی ہو تو ذات کا تلوث نجاسات
سے لازم آئے اور دوسرا فرقہ معیت
ذاتی کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ کوئی چیز
حق سے علیحدہ نہیں اور نہ کوئی ذرہ بے
نور خدا ہے

ذات و صفات میں جس کی سیر ہوگی
اوس کی نظر میں ہر گز غیرت نہ ہوگی
اوس کے مشرب میں شراب و پانی
اور مذہب میں مسجد و تیکہ ایک ہوگا

تقین جو بظاہر ایک علیحدہ چیز معلوم
ہوتی ہے اعتباری ہے جس کا ظہور اوس
قدرے ہے جو مراتب میں ساری ہے
اور علمائے ظاہر کی ترجمہ کو قدح فرماتے ہیں

کہ اگر مصیت علمی است باید کہ ذات واجب
در ان مرتبہ بہ جتنے معین جائے گزیند
و این منافی عقاید شما است چنانکہ
در کتب عقاید است کہ واجب تعالیٰ
بے جتنے بہ ہمہ جہت موجود است تلوث
بہ قاذورات ہرگز نمی تواند شد در پر تو
آفتاب واضح تر شد ہیں بدین تفسیر
اشیا پیوستہ بودند در مرتبہ اجمال و
اکنوں گشتند در مرتبہ تفصیل کما مؤ
مر اگرچہ چون شجرہ در نوات ہیں در مرتبہ
اجمال مصیت ہر گلی کہ سائل پرسیدہ است
موجود و الحال در مرتبہ تفصیل ہم
بہ ہمہ موجود و حاشا ازین علم واجب بہ
کلیات و جہل او تعالیٰ شانہ از جزئیات
نصورت نہ کنی چنانچہ حکما گفتہ اند
حالانکہ این قول مشہور است: محقق
طوسی در شرح اشارات گوید

الْعَاقِلُ كَمَا لَا يَحْتَاجُ فِرَاقَ ذَرَاكَ
ذَاتِهِ بِنَاقِلٍ صُورَةٍ غَيْرِ صُورَةٍ ذَاتِهِ

کہ اگر مصیت علمی ہے تو چاہیے کہ ذات واجب
کسی خاص جہت میں ہو اور یہ عقائد کے
خلاف ہے کہ کتب عقائد میں ہے کہ واجب
تعالیٰ بے جہت ہر جہت میں موجود ہے
اور تجاسات سے انود و نہیں ہو سکتا عکس
آفتاب کی مثال سے واضح ہو چکا اس
تقریب سے معلوم ہوا کہ اشیا ہمیشہ سے مرتبہ
اجمال میں تھیں اب مرتبہ تفصیل میں آئیں
چنانچہ کئی مرتبہ بیان ہو چکا ہے درخت
گٹھلی میں تو سائل نے جو مصیت پوچھی وہ
مرتبہ اجمال میں بھی موجود تھی اور اب مرتبہ
تفصیل میں بھی سب کے ساتھ موجود ہے
اور ہرگز اس سے حکما کی طرح واجب
تعالیٰ کے عالم بالکلیات و جہل
بالجزئیات ہونے کا خیال نہ کیا جائے
محقق طوسی شرح اشارات میں کہتے
ہیں کہ عاقل حین طسرح اپنی ادراک
ذات میں بذاتہ اوس صورت کا محتاج
نہیں جو اوس کی غیر ہے اسی طسرح

الَّتِي يَحَاوُّهُوَ فَلَا يَحْتَاجُ أَيْضًا
فِي إِذْرَالِهِ مَا يَصُدُّ عَنْ ذَاتِهِ
لِذَاتِهِ إِلَى صُورَةٍ غَيْرِ صُورَةٍ
ذَلِكَ الصَّادِرُ الَّتِي يَحَاوُّهُوَ
وَأَعْتَبِرْ مِنْ نَفْسِكَ أَنَّكَ تَعْقِلُ
شَيْئًا بِصُورَةٍ تَتَصَوَّرُهَا أَوْ تَتَخَيَّرُهَا
فَهِيَ صَادِرَةٌ عَنْكَ لَا بِإِنْفِرَادِكَ
مُطْلَقًا بَلْ بِمُشَارَكَةٍ مِمَّنْ غَيْرُكَ
وَمَعَ ذَلِكَ فَأَنْتَ لَا تَعْقِلُ نِزَاجَ
الصُّورَةِ بِغَيْرِهَا بَلْ كَمَا يُعْقِلُ
ذَلِكَ الشَّيْءُ بِهَا كَذَلِكَ تَعْقِلُهَا
أَيْضًا بِغَيْرِهَا مِنْ غَيْرِ رَأْيٍ
يَتَضَاعَفُ الصُّورُ فِيكَ بَلْ رُبَّمَا
يَتَضَاعَفُ إِعْتِبَارُكَ الْمُتَعَلِّقَةَ
بِذَاتِكَ وَبِذَلِكَ الصُّورَةِ فَقَطْ
عَلَى سَبِيلِ التَّرَكِيبِ وَإِذَا كَانَ
حَالُكَ مَعَ مَا يَصُدُّ عَنْكَ
بِمُشَارَكَةٍ غَيْرِكَ هَذَا الْحَالُ
فَمَا ظَنُّكَ بِحَالِ الْعَاقِلِ مَعَ مَا

اوس چیز کے ادراک میں جو اوس سے
اوس کے لیے صادر ہو صورت غیر کا
محتاج نہیں ہے اور اپنے اوپر قیاس
کر دیکھ جب تم کسی چیز کا تعقل بصورت
خواہ استحضار کرنے ہو تو وہ تم سے صادر
ہوتی ہے مگر نہ صرف تم سے بلکہ جو کسی
شرکت کے جو تھیں غیر سے ہے اور پھر
بھی تم اس صورت کو اوس کے بغیر نہیں
تعقل کرتے ہو بلکہ جس طرح اس شے کا
تعقل اوس سے کیا جاتا ہے اسی طرح
اوس کا تعقل بھی اوس کی ذات سے
کرتے ہو بغیر اس کے کہ تم میں کسی صورت
کا اضافہ ہو بلکہ اکثر صورت تمہارے
اعتبارات جو تمہاری ذات سے
اور اس صورت سے متعلق ہیں بر
سبیل ترکیب زیادہ ہو جاتے ہیں
اور جب تمہارا حال اوس کے ساتھ
جو تم سے بہ شرکت غیر صادر ہوتی ہے
یہ ہے تو تم عاقل کے حال کو اوس کے ساتھ

يَصْدُرُ عَنْهُ لِدَايَةِ مَنْ عَسِرَ
 مَكَدُ اخْلَافِهِ غَيْرُهُ فِيهِ وَلَا تَطْنُ
 أَنَّ كَوْنَكَ مَحَلًّا لَتِلْكَ الصُّورَةِ
 شَرْطٌ فِي تَعْقِلِكَ إِيَّاهَا فَإِنَّكَ
 تَعْقِلُ ذَاتَكَ مَعَ أَنَّكَ لَسْتَ
 بِمَحَلٍّ لَهَا بَلْ إِنَّمَا كَانَ كَوْنُكَ
 مَحَلًّا لَتِلْكَ الصُّورَةِ شَرْطًا
 فِي حُصُولِ تِلْكَ الصُّورَةِ
 لَكَ الَّذِي هُوَ شَرْطٌ فِي تَعْقِلِكَ
 إِيَّاهَا فَإِنْ حَصَلَ تِلْكَ الصُّورَةُ
 لَكَ بِوَجْهِهِ آخَرَ غَيْرِ الْحُلُولِ
 فِيكَ حَصَلَ التَّعْقُّلُ مِنْ غَيْرِ
 حُلُولٍ فِيكَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ
 حُصُولَ الشَّيْءِ لِفَاعِلِهِ فَوَكُونُهُ
 حُصُولًا لِغَيْرِهِ لَيْسَ دُونَ
 حُصُولِ الشَّيْءِ لِقَابِلِهِ فَإِذَا نَبَذَ
 الْمَعْلُومَاتِ الذَّاتِيَّةِ الْعَاقِلِ
 الْفَاعِلِ لِدَايَةِ حَاصِلَةٍ لَهُ مِنْ
 غَيْرِ أَنْ تَحُلَّ فِيهِ قِسْمٌ عَاقِلٌ

جواہر سے اوس کے لیے بلا مدخلت
 غیر صادر ہوتی ہے کیا سمجھتے ہو اور
 یہ نہ سمجھو کہ تمہارا اس صورت کے لیے
 محل ہونا اوس کے تعقل میں شرط
 ہے کیونکہ تم باوجود اوس کے محسوس نہ
 ہونے کے بھی اپنی ذات کا تعقل
 کرتے ہو بلکہ تمہارا اس صورت کا محسوس
 ہونا اس صورت کے حاصل ہونے
 میں ایسی شرط ہے جیسی اوس کے
 تعقل حاصل ہونے میں شرط ہے
 پس اگر یہ صورت تم کو کسی اور وجہ
 سے بلا حلول کے حاصل ہو تو تعقل
 بھی بلا حلول کے تمہیں حاصل ہوگا
 اور یہ معلوم ہے کہ شے کا اپنے فاعل
 کے لیے حصول اوس کے حصول بغیر
 میں مثل حصول الشے لقابله نہیں
 ہے پس اس وقت معلومات ذاتیہ
 عاقل فاعل لذاتہ اوس کو بغیر حال
 ہوسے حاصل ہونے کیونکہ اسنے اوس کا تعقل

آیاتہا من غیر ان یکون حج
 حالۃ فیہ و اذا تقد مرہذا
 فاقول قد علمت ان الاول
 العاقل لذاتہ من غیر تغایر
 باین ذاتہ و باین عقلہ
 لذاتہ فی الوجہ الاول
 اعتبار المتعارین علی ماسر
 و حکمت باین عقلہ لذاتہ
 علہ لعقلہ للمعلول الاول
 فاذا حکمت بکون العلتین
 اغنی ذاتہ و عقلہ لذاتہ
 شیئاً واحداً فی الوجہ
 فاحکم بکون المعلولین ایضاً
 اغنی المعلول الاول و عقل
 الاول آیاتہ شیئاً واحداً
 فی الوجہ من غیر تغایر
 یقتضی کون احدہما مبایناً
 للاول والثانی متقدراً
 فیہ و کما حکمت بکون التغایر

بنیہ اس کے حال ہونے کے کیا ہے
 اور جب یہ ہو چکا تو اب میں کہتا ہوں
 کہ یہ تو تم جان چکے کہ اول عاقل لذاتہ
 ہے بلا اس کے کہ اس کی ذات اور
 اس کی عقل لذاتہ میں تغایر
 فی الوجود ہو جسے اعتبار معتبر کے جیسا
 کہ گذرا اور اس کا بھی تم حکم کر چکے کہ
 اس کی عقل لذاتہ علت ہے عقل
 معلول اول کی توجہ تم نے دو
 علتوں یعنی اس کی ذات اور
 اس کی عقل لذاتہ کے ایک ہونے
 کا وجود میں حکم کیا تو دونوں معلولوں
 یعنی معلول اول و عقل اول کے بھی ایک
 چیز ہونے کا وجود میں حکم کرو بلا کسی
 ایسے تغایر کے جو ان کے ایک کے اول
 سے مباین ہوتے اور دوسرے کے
 اس میں تقرر ہونے کا مقتضی ہو اور
 جس طرح تم نے علتوں میں تغایر
 کے اعتباری محض ہونے کا حکم کیا

فِي الْعِلَّتَيْنِ اِغْتِبَارًا مَحْضًا
 فَاحْكُم بِنُورِهِ فِي الْمَعْلُولَيْنِ
 اَيْضًا كَذَلِكَ فَاِذَا نَ وَجُودُ
 الْمَعْلُولِ الْاَوَّلِ هُوَ تَقَرُّرُ
 تَعْقُلِ الْاَوَّلِ اِيَّاهُ مِنْ غَيْرِ
 اِخْتِيَاكِ اِلَى صُوْرَةٍ مُتَّانِفَةٍ
 تَحُلُّ فِي ذَاتِ الْاَوَّلِ تَعَالِي
 عَنْ ذَلِكَ ثُمَّ كُنَّا كَانَتْ اُجُوْهُرُ
 الْعُقُلِيَّةُ يُعْقِلُ مَا لَيْسَ بِمَعْلُوْلَاتٍ
 لِّهَا بِحُصُوْلِ صَوْرَةٍ فِيْهَا وَهِيَ
 تَعْقُلُ الْاَوَّلِ الْوَاجِبِ وَلَا
 مَوْجُوْدٍ اِلَّا وَهِيَ مَعْلُوْلَةٌ
 لِذَلِكَ الْوَاجِبِ كَانَتْ صَوْرَةٌ
 جَمِيْعِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْكُلِّيَّةِ
 وَالْجَزْئِيَّةِ عَلَى مَا عَلَيْهِ الْوُجُوْهُ
 حَاصِلَةٌ فِيْهَا وَالْاَوَّلِ الْوَاجِبِ
 يُعْقِلُ تِلْكَ اُجُوْهُرًا مَعَ تِلْكَ
 الصُّوْرَةِ لَا يَصُوْرُ مِنْهَا مَآبِلُ
 اِغْتِبَارًا اَعْيَانِ تِلْكَ اُجُوْهُرِ

اوی طرح دونوں معلولوں میں بھی
 حکم کرو تو اس وقت وجود معلول
 اول اس کے لیے نفس تعقل اول
 ہوگا بلا احتیاج کسی نئی صورت کے
 جو ذات اول میں حال ہو وہ اس
 سے برتر ہے پھر جب جواہر عقلیہ
 ایسے ہوں جو ان چیزوں کا
 تعقل کرتے ہیں جو ان کے
 معلولات نہیں ہیں جب ان کے
 حصول صور کے اور یہ تعقل اول
 واجب ہے اور کوئی موجود نہیں
 مگر وہ معلول اول واجب ہے تو
 تمام موجودات کلیہ و جزئیہ
 کی صورتیں برتر ہیں جو ان میں
 حاصل ہوتی ہیں اور اول واجب
 ان جوہر کا مع ان صورتوں کے
 جن کو کوئی اور نہیں تصور کر سکتا
 ہے تعقل کرتا ہے بلکہ باعتبار ان
 جوہر و صور کے اعیان کے

وَالْمُؤَدِّ وَكَذَلِكَ الْمَوْجُودُ عَلَى
مَا هُوَ عَلَيْهِ فَإِنَّ لَا يَغْنِي
عَنْهُ وَعَنْ عَلَيْهِ مُشْقَالُ ذَرَّةٍ نَحْوِي
پس رفع شد اجتماع التقيضين درست
شدند معنی این قول الآن کما
كان فرق این متدریہ نظر عقل
مستفاد می شود کہ این ثابت مطلق
محض بود اکنون مقید شد و این اعتبار
محض است مابہ نظر تخلف از ان علت
خود جدا ایم کہ مقید ساختن مابہ
معتبر خواهد بود و بہ نظر یکتائی و صورت
نمائی چنانکہ پیشتر بود ہم باز ماند پس
چنان کہ زمین پیش قادر و خدا
بود اکنون ہم است قانم و بالله التوفيق
و معنی بدین گونه توان فهمید کہ این
فید اعتبارات ماست تا ما نمائیم چنانچہ
الکون ما نیم و اوست و آن علم حق
عین ذات است یا غیر ذات صفات و
علم متجدد اوصاف الہیہ است و صفات

اور اسی طرح وجود کو بھی جیسا کہ وہ
اوس پر ہے پس اب اکایہ ذرہ
بھی اوس سے اور اوس کے علم
سے باہر نہ ہوا پس اجتماع التقيضين جاتا
رہا اور الآن کما كان کے معنی
ٹھیک ہو گئے اس متدریہ نظر البتہ
عقلاً معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت مطلق
محض تھا اب مقید ہوا اور یہ محض اعتباراً
ہے یہ نظر تخلف اوس علت سے
ہم خود جدا ہیں کہ ہمارا ہی مقید کرنا
معتبر ہو گا وہ یہ نظر یکتائی و صورت نمائی
جس طرح پہلے تھا اب بھی ہے
تو جیسے اس سے پہلے قادر و خدا
تھا ویسے اب بھی ہے جس کے
معنیوں سمجھنا چاہیے کہ یہ ہمارے
اعتبارات کی قید ہے کہ ہم علم نظم
آتے ہیں جس طرح کہ اب ہم ہیں حالانکہ وہ
ہے اور وہ علم حق عین ذات ہے یا غیر ذات
صفات اور علم متجدد اوصاف الہیہ اور صفات

پیش عاتسہ مشکلمین نہ عین ذات اند
 و نہ غیر بلکہ من و جسم عین اند و من و جسم
 غیر و عین ذات است با اتفاق صوبہ
 و حکما و محققین مشکلمین و مراد ایشان نہ
 آن است کہ مفهوم صفت و ذات
 یکے است بلکہ مقصود آنست کہ ذات
 صفات و نفس الامر یک عین اند یعنی
 سترتب می شود بر مجرد ذات حق آنچه
 سترتب می شود بر ذات ممکن با صفات
 مثلاً ذات تو کافی نیست در انکشاف
 اشیاء بر تو تا صفت علم کہ مبدأ انکشاف
 است بہ توقایم نہ باشد انکشاف
 حاصل نہ شود بخلاف ذات خدا کہ
 او در انکشاف اشیاء محتاج نیست بہ صفتی
 کہ قائم باشد بہ او بلکہ ذات او مبدأ
 انکشاف است و باین اعتبار عین
 علم است پس ذات و صفات
 مستی اند در حقیقت و متغایر اند در مفهوم
 و تو ہم نہ کنی کہ برین تقدیر نتوان گفت

عام مشکلمین کے نزدیک نہ عین ذات
 ہیں نہ غیر بلکہ من و جسم عین اور من و جسم
 غیر ہیں اور بہ اتفاق صوبہ و حکما
 و محققین مشکلمین عین ذات ہیں اور ان کا
 مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات و صفت کا
 مفهوم ایک ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ نفس الامر
 میں ذات و صفات ایک عین ہیں یعنی
 صرف ذات حق پر وہ چیزیں سترتب
 ہوتی ہیں جو ممکن کی ذات پر صفات
 سے سترتب ہوتی ہیں مثلاً تمہاری
 ذات انکشاف اشیاء میں تمہارے لیے
 کافی نہیں جب تک صفت علم جو مبدأ
 انکشاف ہے تم میں قائم نہ ہو انکشاف
 حاصل نہ ہو گا بخلاف حضرت حق کے جو
 انکشاف اشیاء میں کسی صفت قائم بالذات
 کا محتاج نہیں بلکہ اس کی ذات ہی
 مبدأ انکشاف ہے اور اس اعتبار سے عین علم
 تو ذات و صفات حقیقتاً متحد اور مغفواً متغایر ہیں
 یہ وہم نہ کرنا چاہیے کہ اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے

کہ خدا عالم است چہ مراد از عالم
 ذاتی است کہ اشیا برو منکشف باشد
 خواہ مبدأ انکشاف ذات باشد یا صفت
 زاید بر ذات و برین مسلک چنانچہ
 می توان گفت کہ صفات خدا عین
 ذات است نیز می توان گفت کہ غیر
 ذات بہ اعتبار مفهوم است و می توان
 گفت کہ نہ عین ذات است و نہ غیر
 ذات و اگر ذات ظل انور متکثر باشد
 محذور نیست چہ اشیا عین حق اند باعتبار
 وجود و حقیقت و غیر اند باعتبار تقیید
 و تعین پس در حقیقت حال و محصل
 نیست بلکہ یک چیز بصورت حالیہ و
 محلیہ ظہور کردہ و نفس الامر کہ محل حیرت
 علماء و حکماء است عبارت از دین علم
 محیط است و انچہ خواجہ نصیر الدین
 طوسی گفتہ کہ نفس الامر صور علمیتہ
 عقل اول است آن ہم راست است
 چہ صور علمیتہ از صور علمیتہ حق است

کہ خدا عالم ہے کیونکہ عالم سے مراد وہ ذات
 ہے جس پر اشیا منکشف ہوں خواہ مبدأ
 انکشاف ذات ہو یا کوئی صفت زائد بر
 ذات اور اس مسلک پر یہ کہہ سکتے ہیں
 کہ صفات حق عین ذات ہیں۔ اور یہ بھی
 کہہ سکتے ہیں کہ بہ اعتبار مفهوم غیر ذات
 ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ عین ذات
 ہیں نہ غیر ذات اور اگر ذات محصل امور
 کثیرہ ہو تو درستوار نہیں کیونکہ اشیا
 بہ اعتبار وجود و حقیقت عین حق ہیں
 اور بہ اعتبار تقیید و تعین غیر ہیں
 در حقیقت حال و محل نہیں ہے بلکہ
 ایک ہی چیز نے بصورت حالیہ و محلیہ
 ظہور کیا ہے اور نفس الامر جو علم الامر
 حکما کا محل حیرت ہے وہ ہی علم محیط
 ہے اور یہ جو خواجہ نصیر الدین
 طوسی نے کہا کہ نفس الامر صور علمیتہ
 عقل اول ہے یہ بھی ٹھیک ہے کیونکہ
 اس کے صور علمیتہ صور علمیتہ حق ہیں

و ماہیات و حقایق صور کلیہ اشیا است
 در علم حق و اگر گوی عین اسماء
 و اشیا را است ہم راست باشد شیخ
 ابو علی نیز بر آن است کہ علم حق
 بہ عالم حصولی است و شیخ شہاب الدین
 مقتول در حکمت الاشراق تصریح
 کردہ کہ حضوری است و در تلویحات
 می گوید کہ ارسطو را بخواب دیدم و از
 حقیقت علم پر سیدم گفت *التعقل*
حضور الشیء للذات المجردة
عن المادة و این شکل است در
 عدم معدومات و بعضی دفع اشکال
 بہ آن کردہ اند کہ معدومات در عقول
 عالیہ مرتسم اند و عقول عالیہ نور
 حق حاضر بالجملہ عنیت صفات
 بدان اعتبار است کہ بہ اعتبار ذات
 متجلی شدہ اند چنانکہ در کیفیت ظهور
 وجود در مظاہر بین شد و اما بعضی
 از متکلمان بہ واسطہ اختلاف در

اور ماہیات و حقایق صور کلیہ
 اشیا در عین علم حق میں اور اگر یہ کہو کہ
 عین اسماء و اشیا ہے تو بھی ٹھیک
 ہے۔ شیخ ابو علی کے نزدیک بھی یہی ہے
 کہ حق کو عالم کا علم حصولی ہے اور شیخ
 شہاب الدین مقتول نے حکمت الاشراق
 میں تصریح کی ہے کہ حضوری ہے اور
 تلویحات میں کہنے میں کہ میں نے ارسطو کو
 خواب میں دیکھا اور اون سے حقیقت
 علم پوچھی تو کہا کہ وہ حضور شے کا تعقل
 ہے اوس ذات کے لیے جو مادہ سے مجرد
 ہے اور یہ عدم معدومات میں شکل ہے
 اور بعضوں نے اعتراض یوں دفع کیا ہے
 کہ معدومات عقول عالیہ میں نقوش
 ہیں اور عقول عالیہ حضرت حق کے نزدیک
 حاضر بالجملہ عنیت صفات اس اعتبار سے
 ہے کہ وہ بہ اعتبار ذات متجلی ہو سکے ہیں
 جیسا کہ کیفیت ظهور وجود در مظاہر بین بیان
 ہوا لیکن بعض متکلمین بوجہ اختلاف مفہوم

مفہوم گفتہ اند کہ صفات غیر ذات است
 و شیخ ابوالحسن اشعری نظم ربان کہ
 در نفس الامر ہر یک حقیقت کہ بہ اعتبار
 غیر متصف بہ صفات می شود یا نظر
 بہ ذات مفہوم منسب مودہ کہ صفات
 نہ عین ذات است و نہ غیر بلکہ
 از وجہ عین است و از وجہ غیر
 و چون حقیقت اسم معلوم شد کہ
 ذات است بہ اعتبار انصاف بہ صفات
 ازین رد گفتہ اند کہ اسم عین ذات
 است و اگر مراد از اسم الفاظ باشد
 غیر بظاہر است اگرچہ بہ اعتبار احدیت
 ذاتی و شمول غیریت نمی ماند بذات
 تحقیق نایش وجود حقیقی و بیان
 تقابل انسان و ظہور عکس وجود دران
 و کیفیت ادراک آن و ماہیت مدرک
 این کہ اعیان ثابتہ در علم حق
 من الازل الی الابد ثابت اند و نور
 وجود از ان اعیان کہ بمثابة مریایہ

کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات ہیں اور شیخ
 ابوالحسن اشعری نے اس لحاظ سے کہ
 نفس الامر میں ہر حقیقت باعتبار غیر
 متصف بہ صفات ہوتی ہے یا لحاظ
 بذات مفہوم کر کے منسب مایہ کہ صفات
 نہ عین ذات ہیں نہ غیر بلکہ من وجہ عین
 ہیں اور من وجہ غیر اور جب حقیقت
 اسم معلوم ہوئی کہ ذات ہے باعتبار
 انصاف بہ صفات اس لیے کہا ہے کہ
 اسم عین ذات ہے اور اگر اسم سے
 مراد الفاظ ہوں تو بظاہر غیر ہے اگرچہ
 بہ اعتبار احدیت ذاتی اور شمول کے
 غیریت نہیں رہتی ہے اب تھوڑی سی
 وجود حقیقی کے ظہور کی تحقیق اور انسان کے
 مقابل ہونے اور اس میں وجود کا عکس ظاہر
 ہونے کا بیان اور اس کے ادراک کی کیفیت
 اور مدرک کی ماہیت بیان کیجاتی ہے اعیان
 ثابۃ علم حق میں ازل سے ابد تک ثابت ہیں
 اور نور وجود ان اعیان سے جو بمنزلہ آئینہ ہے

وجود اند بحسب قابلیات وجود مختلفہ
ظاہری شود مثلاً ہر صورتی کے در آئینہ
ی نماید آئینہ متصف بہ ادنی شود و
نہ حکم کردہ می شود بہ آن کہ آن صورت
آئینہ یا در آئینہ است همچنین نور وجود
نیز کہ برین اعیان و قوایل تافستہ
اعیان بدان متصف نمی شوند و حکم
بوجود ایشان نمی توان کرد ازین رو
گفتہ اند مَا شَيْئٌ دَاخِلٌ اِلَى الْوُجُودِ
و نظر بدین معنی است کہ ماہیات
مجمول بہ جبل حاقل نیستند چہ این
ماہیات کلیہ بایضا لفظ وجود یعنی
بہ ایشان ہرگز از مرتبہ معقولیت
زائل نمی شوند و بہ درجہ عنایت
نمی آیند اگرچہ توہم آن می شود
کہ اعیان در وجود ظاہر شدہ اند اما
نہ الحقیقت وجود از اعیان ظاہر
شدہ مقرون بہ احکام ماہیات و
اعیان ایشان ہرگز نہ ظہور وجود

وجود برین موافق قابلیات وجود مختلفہ
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو صورت
آئینے میں دکھائی دیتی ہے آئینہ
اوس سے متصف نہیں ہوتا اور نہ یہ کہا
جاسکتا ہے کہ وہ صورت آئینہ کی یا
آئینہ میں ہے اسی طرح وجود بھی جو
ان اعیان و قوایل پر متجلی ہوا تو اعیان
اوس سے متصف نہیں اور نہ ان کے
وجود کا حکم دیا جاسکتا ہے اسی لیے کہا ہے
کہ اعیان کے وجود کی بو نہیں سونگھی اور
اسی لیے ماہیات کسی کے بنائے نہیں
ہیں کیونکہ یہ ماہیات کلیہ وجود یعنی کے
بایضا میں بھی ہرگز مرتبہ معقولیت سے
زائل نہیں ہوتے اور درجہ عنایت
میں نہیں آتے اگرچہ اس کا وہم ہوتا ہے
کہ وجود میں اعیان ظاہر ہوئے ہیں
لیکن حقیقتاً وجود اعیان سے
مقرون بہ احکام ماہیات ہو کر ظاہر ہوا
ہے اور اعیان ہرگز ظہور میں —

نی آیند چنانکہ مرآت بذات خود
مقتضی ظهور نور آفتاب شدہ خود
ہرگز بہ آفتاب متصف و ظاہر
نہی شود اما آفتاب بہ احکام آئینہ
از کو چلی و بزرگی و الوان آئینہ
متصف می شود و آئینہ خود در نور
آفتاب محو و مخفی است پس ہر
عین ثابت بہ حکم تغایر علی تقابل
و محاذاتے با نور وجود حقیقی پیدا
گردانید و بحسب استعداد و قابلیت
ذاتی کہ دارد نور وجود علی برہم
بیک انداخت بہ مثابہ آئینہا سے
متلونہ و مشککہ بہ الوان و اشکال
مختلفہ کہ در برابر آفتاب دارند
آفتاب در ہر آئینہ بہ رنگ و شکل
می نماید و بین عکوس متکثر را
عالم می گویند کہ آلہ علم بہ وجود حقیقی
حق اند مانند خاتم کہ اسم آلہ ختم و
ہر است پس وحدت نور و جہی از

نہیں آتے جیسے کہ مرآت بذات خود
مقتضی ظهور نور آفتاب ہوا خود
ہرگز آفتاب سے متصف و ظاہر
نہیں ہوتا مگر آفتاب آئینہ کے
احکام خمدی و بزرگی و رنگ
سے متصف ہوتا ہے اور آئینہ
خود نور آفتاب میں محو و مخفی ہے
پس ہر عین ثابت بحکم تغایر
علی نور وجود حقیقی سے مقابل
ہے اور اذن کے استعداد و ذاتی
قابلیت کے موافق نور وجود اذن
ہر ایک پر منعکس ہے جیسے
رنگین شیشے آفتاب کے رو برو کہ
آفتاب ہر شیشے میں جداگانہ
رنگ و شکل سے معلوم ہوتا ہے
اور ان عکوس کثیرہ کو عام کہتے
ہیں جو آلہ علم بہ وجود حقیقی حق
میں جیسے انگوٹھی جو ختم و ختم کے
آلہ کا نام ہے تو وحدت نور و جہی

کثرت ماہیات و اعیان ممکنات
پدید آمد یعنی از بطون علمی بہ ظهور علمی
آمد و نقد دے کہ دران نور و احد
پیداستہ از نقد و مریا باز و یکشتہ
فَاَفْصَحْ وَ اَنْصِفْ

سوال سوم۔ حق تعالیٰ گفتہ
کُنْتُ كَذًا كَخْفِيًا فَآخَبَيْتُ
اَنْ اَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ
پس پیش از وجود خلق۔ اللہ تعالیٰ
عالم بہ ذات خود بود یا نہ بود اگر عالم
بود پس چرا چنین نہ بود اگر عالم
نہ بود روانیت پس معنی این حدیث
چہ باشد و چرا فرمود یا بَنِي اٰدَمَ
خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لَا جِلَّتْ
خَلْقُكَ لَا جِلِّيْ پس حق تعالیٰ
محتاج آدم باشد و محتاج خدائی را
نہ شاید پس حق تعالیٰ محتاج خلق
است یا نیست

اقول حق پیش از آفرینش عالم

کثرت ماہیات و اعیان ممکنات سے
ظاہر ہوئی ہے یعنی بطون علمی سے ظہور
یعنی مین آئی اور یہ جو نقد و اوس نور و احد
مین ظاہر ہوا وہ آئینوں ہی کے نقد سے
دکھائی دیتا ہے۔ لہذا کچھ اور انصاف کر
تیسرا سوال۔ حق تعالیٰ نے نہ فرمایا کہ

مین پوشیدہ خزانہ تھا تو مین نے درست
رکھا کہ پہچانا جاؤں لہذا خلق کو پیدا
کیا تو قبل وجود خلق۔ اللہ تعالیٰ
اپنی ذات کا عالم تھا یا نہیں۔ اگر عالم
تھا تو کیوں ایسا فرمایا اور اگر عالم نہ تھا
تو یہ جائز نہیں پھر اس حدیث کے کیا
معنی ہوئے اور یہ کیوں نہ فرمایا کہ اے
بنی آدم مین نے اشیا کو تیرے لیے اور تجھ کو
اپنے لیے پیدا کیا تو حق تعالیٰ آدم کا
محتاج ہو اور محتاج خدائی کے قبل
نہیں۔ پس حق تعالیٰ خلق کا محتاج
ہے یا نہیں۔

مین کہتا ہوں کہ حق قبل از پیدائش عالم

عالم بذات خود بود این حسب نہ
 بر سبیل احتیاج است و نہ از رگدز
 اقتضای بلکه بعض غایت خواست
 که خود را در پرده نماید عاشقی کہ شہرہ
 جالش در شمش جہت عالم اعتبار
 افگند کج بود ناگاہ خود آن ذات
 کہ معتبر بہ عشق است بعض عطوفت بہر
 اظہار خویش پرده برداشت و خود را
 بر عین عالم جلودہ گرفت و عطوفت فرما
 بہ حال عرفا شد ازین جہت قول عرفا
 است کہ نشان کمال سالک آنست
 کہ در حسن مجازی حسن حقیقی بیند و
 نظر این انسان کامل است کہ
 غبارت از ذات نبوی ست مسلم
 و شرف ربیہ انسان جہت نظریت
 علم و قدرت و احدیت جہت و
 آخرت اولی است پس اقتضا سے
 تکلیف کرد از ان کہ چون فیض حق
 از مبدع نزول فرماید تا بہ محاق وسط

اپنی ذات کا عالم تھا اور یہ محبت نہ
 بر سبیل احتیاج ہے نہ بر سبیل ضرورت
 بلکہ یہ بعض غایت اپنے کہ در پرده کھانا
 چاہا ایسا عاشق جو اوس کا شہرہ
 جمال تمام عالم میں مشہور کرتا کہ ان
 کھانا ناگاہ خود اوس ذات نے جو معتبر
 بہ عشق ہے بعض عطوفت سے اپنے
 اظہار کے لیے پرده اوٹھا دیا اور
 خود عالم پر جلودہ گر ہو کر عارفین کے
 حال پر عطوفت فرما ہوا اسی لیے
 عارفین کا قول ہے کہ کمال سالک
 کی علامت یہ ہے کہ حسن مجازی میں
 حسن حقیقی کو دیکھے اور اس کا مظہر
 انسان کامل ہے جو آنحضرت صلی علیہ
 ذات اقدس ہے اور انسان کی بزرگی
 مظہر علم و قدرت و احدیت جہت و
 آخرت اول ہونے سے ہے پس اقتضا
 تکلیف کی کہ چونکہ جب فیض حق مبدع سے
 نازل ہوتا ہے تو جب تک وسط میں

نہ رسد عروج صورت نہ بند کہ ظہور
برائے سر کی از منظر ہر لازم ست سے

اے عشق توئی آئینہ بود و نمود
بے غیر تو کس بود و کس خواہر بود
دین طرفہ کہ بے روے کسے در رویت
ہر لحظہ ہزار نقش اغیار نمود

مراد از عشق درین مقام وجود حقیقی است
کہ عشق او نزد این طائفہ عین ذات
است در مثال سایر صفات و تصویر
این معنی آن کہ ہر حقیقہ قائم بغیر
باشد موجود لذلک الغیر است و منشا
انصاف آن غیر است بہ او و چون
قائم بہ ذات خود باشد منسوب
بہ غیر نہ باشد و موجود لذاتہ باشد
پس خود موصوف شود بہ خود مثلاً
اگر فرض کنی کہ حرارت از آتش برخیزد
و بہ ذات خود قائم باشد ہمہ حرارت
باشد ہمہ جار باین معنی کہ حرارت
بہ او قائم است قیام اشئی بنفسہ و

نہین پہنچ جانا عروج نہین ہوتا اس لیے
ہر منظر کے لیے ظہور لائی ہے سے

اے عشق تو ہی ہستی و نیستی کا آئینہ ہے
تیرے بغیر کچھ نہ تھا اور نہ ہوگا
اور یہ عجیب بات کہ بلا کسی صورت کے
ہر لحظہ ہزار غیر کے نقشے دکھائے

بیان عشق سے وجود حقیقی مراد ہے جس کا
عشق اس گروہ کے نزدیک عین ذات
ہے باقی صفات کی طرح اور اس کی
تشبیح یہ ہے کہ جو حقیقت قائم بغیر ہو
وہ اس غیر کے لیے موجود اور اس کا
منشا تصاف ہے اور جب اپنی ذات میں قائم
ہوگا تو غیر کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اپنی
ذات کے لیے موجود ہوگا تو خود یا خود موصوف
ہوگا مثلاً اگر فرض کیا جائے کہ حرارت آگ
سے پیدا ہوتی ہے اور اپنی ذات است
میں قائم ہوتی ہے تو سب حرارت ہوگی
اور جار بھی اس لیے کہ حرارت اس سے
قائم ہے بسبب قیام شے کے اپنی ذات میں اور

ایسے علوم عقلیہ و نقلیہ بران متفق اند
 کہ صفات الہی عین ذات اند بابرین
 طائفہ محققان اطلاق عشق
 بران حضرت کنند فہو عشق و
 عاشق و معشوق حکما ائمہ علم
 و عالم و معلوم و چون مقرر شد کہ
 اعیان ثابتہ را انصاف بہ وجود
 نسبت بلکہ بسبب ارتباط بہ موجود
 حقیقی وجود مجازی می یابند و
 آن نیز بہ حقیقت ظہور حق است
 بہ صفات آن اعیان پس اعیان
 بمنزلہ صور مرآت باشند نسبت با ذات
 حق ایدون درست شدہ معنی قول
 یابنی آدم نہ

نمایہ معشوق گرا افتاد بر عاشق پیشہ
 مابہ او محتاج بودیم و بایشاق بود
 در عالم اسباب است کہ محند دوم در
 امور ضروریہ محتاج بہ خادم می شود
 اما او را محتاج نمی گویند علی الخصوص

اورائسہ علوم عقلی و نقلی اس پر تفہیم
 کہ صفات حق عین ذات ہن اسی ہے
 یہ کردہ محققین عشق کا اطلاق ادس پر
 کرتے ہن تو وہی عشق و عاشق و معشوق

ہے جس طرح وہی علم و عالم و معلوم
 ہے اور چونکہ یہ ثابت ہو چکا کہ اعیان
 ثابتہ بہ صفت بہ وجود نہیں بلکہ جو بہ
 موجود حقیقی سے مرتبط ہونے کے موجود
 مجازی ہن اور وہ کئی حقیقتاً حق ہی
 کا ظہور اوں صفات سے ہے تراعیان
 ذات حق کی نسبت سے بمنزلہ
 صورت آئینہ ہوئے اب قول یابنی آدم
 کے معنی ٹھیک ہو گئے

معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑا تو
 کیا ہوا ہم ادس کے محتاج نہی اور
 نہ ہمارا مشتاق تھا عالم
 اسباب میں ہے کہ امور ضروری
 میں محند دوم خادم کا محتاج ہوتا ہے
 مگر ادس کہ محتاج نہیں کہتے خصوصاً

بر قول اہل توحید کہ ہمہ عین حق
 دانند آن جا محتاجی گنجایش ندارد
 کہ آن محتاج است بہ ذات محتاج و
 محتاج الیہ و جبہ حاجت و این جا
 ہمہ مفقود و ہمین مقصود است بچنین
 دیگر تشریفات اند در بارہ مخلوقات
 کہ معاذ اللہ نہ برائے حاجت ذات
 خودی بودند برائے غرضے دیگر بلکہ خود
 شاہدہ خویش منظور است سے

خود کوزہ و خود کوزہ گرد خود گل کوزہ
 خود زند بسوگش

خود بر سر آن کوزہ خسریدار برآمد
 شکست در روان شد

احتیاج دریا بہ جباب پیش ہر عالم خیا کہ
 بہت پوشیدہ نیست واللہ اعلم

سوال چہارم۔ حق نہر بود کہ سخن

أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ خَبْلِ الْوَسْرِ

بلکہ ذات ادبہما از رگ گردن نزدیکتر

است یا صفات او و نیز فرمود کہ

لہاں توحید کے قول پر کہ وہ سب عین
 حق جانتے ہیں و ہاں محتاجی کی
 گنجایش نہیں کیونکہ اوس میں حاجت
 و محتاج و محتاج الیہ و جبہ حاجت
 کی ضرورت ہے اور یہاں یہ کچھ نہیں
 اور یہی مقصود ہے اسی طرح اور بھی
 بشارات مخلوقات کے بارے میں
 ہیں جو معاذ اللہ کسی ذاتی غرض
 سے نہیں ہیں بلکہ خود اپنا مشاہدہ منظور ہے
 سے خود ہی کوزہ اور خود ہی کھار اور خود ہی
 کوزہ کی مٹی ہے اور خود ہی رنہ بسوگش
 اور خود ہی اوس کوزے کو خردا اور
 توڑ کر چلتا بنا

احتیاج دریا بہ جباب جیسی کچھ ہے وہ
 جاننے والے سے پوشیدہ نہیں واللہ اعلم

چوتھا سوال۔ خدا نے فرمایا کہ میں

شہرگ سے زیادہ اوس سے قریب

ہوں تو اوس کی ذات ہماری شہرگ سے

زیادہ قریب ہے یا صفات اور یہ بھی اوس سے قریب

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ
لَا تُبْصِرُونَ پس چیز سے کہ از ما ہم
نزدیک باشد محال است کہ ما اورا
نہ دانیم و نہ شناسیم و مقرر است کہ
چیز ہائے کہ از ما دور تر اند مثل آسمان
و غیرہ آن را می شناسیم و می بینیم
از تقرب باطنی و ہم از نظر ظاہر
پس حق کہ ہم بہ ما نزدیک تر است
چہ سبب کہ شاہد ہستی شود و معیت

ادبا خود در مبنی یا بسم

اقول مراد از نزدیکی نزدیکی بعلم
و قدرت است نہ بہ مکان نہ آوردی گفتہ
کہ جبل الوریہ گے ست متصل بہ دل
و علم حق بہ بندہ نزدیک تر است از
علم رگ دل و صاحب بحر الحقایق
آوردہ کہ جبل الوریہ اقرب احسن ہے
نفس انسانی است بہ دے پس این
سخن ایمائے ہست بآن کہ حق سبحانہ
تعالیٰ از ان قرب بہ بندہ اقرب است

کہ میں ادس سے بہ نسبت تمہارے
زیادہ قریب ہوں لیکن تم دیکھتے نہیں
ہو تو جو چیز ہم سے زیادہ نزدیک ہوگی
محال ہے کہ ہم ادس کو نہ دیکھیں یا نہ
پہچانیں اور یہ مقرر ہے کہ جو چیزیں ہم سے
دور ہیں جیسے آسمان و غیرہ ان کو
ہم بصیرت و بصارت دونوں سے دیکھتے
اور پہچانتے ہیں تو خدا جو ہم سے زیادہ
نزدیک ہے ادس سے ہم کیوں نہیں دیکھتے
اور ادس کو اپنے ساتھ کیوں نہیں پاتے
میں کہتا ہوں کہ نزدیکی سے مراد نزدیکی
بعلم و قدرت ہے نہ بہ مکان نہ آوردی
کہتے ہیں کہ جبل الوریہ رگ ہے جو دل
سے متصل ہے اور خدا کا علم بندہ سے
سے علم رگ دل سے زیادہ نزدیک ہے
صاحب بحر الحقایق کہتے ہیں کہ جبل الوریہ
اجزائے نفس انسانی میں ادس سے سب
سے زائد قریب ہے تو ہمیں اس طرف اشارہ ہے
کہ حق تعالیٰ بندہ سے بہ نسبت ادس کے بھی زائد قریب

پس چنانکہ انسان ہر گاہ کہ خود را طلبند
ببند حق را نیست ہر گاہ کہ جو بند بیا بند
وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي
فَإِنِّي قَرِيبٌ دُرُوزُورِ اَمَدِ است کہ
أَلَا مَن طَلَبَنِي وَجَدَنِي سَ

نہن اُترب گفت مَن جمل اُترب
تو فکندی پر فکرست راجب
اے کمان و تیر بار بار بخت
صید نزدیک و تو دور انداخت

کیفیت قرب جان کہ پوستہ بہن است
در نمی توان یافت مترب حق را کہ
از کیفیت سترہ است چگونہ ادراک
توان کردہ

قرب بے چون ست جانت را بہ
قرب حق را چون ندانی لے عجز
ترب نے بالا زستی رفتن است
قرب حق از قید ہستی رستن است

در کشف الاسرار آورده کہ قرب بندہ
حق آن ست کہ فرمود اقرب و در

ہے جس طرح انسان خود کو ڈھونڈتے
اور پاتے ہیں خدا کو بھی اگر ڈھونڈھیں تو
یائین حق تقاضے فرماتا ہے کہ جب میرے

بندے تم سے میری بابت پوچھیں تو میں قریب ہوں
زبور میں ہے کہ جین نے مجھ کو ڈھونڈھا اوس نے

پایا ہے خدا نے فرمایا کہ میں شہرگ سے زیادہ

اوس سے قریب ہوں + اور تم اپنی فکر
دور دوڑاتے ہو + تیر و کمان بنا کر اوجو
شکار نزدیک ہونے کے تیر دور پھینکتے ہو +

جب کیفیت قرب روح جسم معلوم نہیں
کر پاتے تو قرب حق کو جو کیفیت سے سترہ
ہے کیسے ادراک کر سکو گے

س

جب قرب روح ہی تقاضے ساخذ بے چون
ہے تو قرب حق دیسای کہین نہیں جانتے کیونکہ
قرب اور پیچے سے جانا نہیں ہے بلکہ
قید ہستی سے چھوٹنا قرب ہے +

کشف الاسرار میں ہے کہ بندہ کا قرب حق
سے یہ ہے جو اوس نے لفظ اقرب فرمایا اور

احادیث قدسیہ وارواست لایزال
 العبد یتقرب الی بالنوافل واین
 قرب باایان است و تصدیق با بنان
 و تحقیق معنی مقام شایہ ہم این است
 کہ آن تعبداً اللہ کا ناک شراک
 و قرب حق بہ بندہ را دو قسم است
 یکے کا قہ خلق را کہ بہ علم و قدرت است
 کہ وہو معکم ایتما کما کنتم۔ دیگر
 خواص در گاہ را بہ لطف و شواہد لطف
 کہ و یحییٰ اقرب الیکہ اول خواص را
 قربے دہند عینی تا از خیالش بر ہاند
 پس قربے دہند حقیقی تا از آب و گلش
 باز گردانند ہستی موہوم می کاہد و
 ہستی اصلی ظہور می کند چنانکہ در
 اول خود بود در آخر ہم خود باشد این جا
 علایق مرتفع گردد و اسباب منقطع و
 رسوم باطل و حدود تلاشی و حق یکتا
 بخود باقی رہے

سوج بحسب این ملک برآمدنا گاہ

احادیث قدسیہ میں آیا ہے کہ ہمیشہ
 بندہ مجھ سے بزرگوار نہ نوافل قرب
 چاہتا ہے اور یہ سب بہ ایمان و
 تصدیق قلبی ہے اور مقام شامہ
 کی تحقیق بھی یہی ہے کہ اللہ کی عبادت
 اس طرح کر دو گویا تم اوس کو دیکھتے ہو اور
 سب حق بہ بندہ کی دو تین ہیں
 ایک تمام خلایق کے لیے بعلم و قدرت
 کہ وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔
 دوسرے خواص در گاہ کے لیے بہ لطف و
 شواہد لطف کہ ہم اوس سے قریب تر ہیں اولاً
 خواص کو قرب عینی عطا کرتے ہیں جو اوس سے
 اپنے خیال سے چھوڑا تا ہے پھر قرب حقیقی
 دیتے ہیں جو اوس سے تقضیات ہستی سے باز رکھتا
 ہے ہستی موہوم گھٹتی ہے اور ہستی اصلی ظاہر ہوتی ہے
 جس طرح پہلے خود تھا آخر بھی خود ہی ہو گا ایمان پر
 علایق مرتفع ہو جاتے ہیں اور اسباب منقطع اور رسوم
 باطل اور حدود غایب اور حق یکتا بخود باقی
 رہے دربار میں ملک سے ایک سوج ناگاہ اڑی

غرق گردید درین بحر حیرت و درویشی چه شرف
 خرم بستی بود و هم چنان سوزاند
 آتش عشق کہ نے دانہ بماند نے گاہ
 و این جام را از نزدیک می بین نزدیک
 خواص است دیگر تحقیق این در درہ الملقہ
 گفتہ ام باقی نہ دیدن ما اور اسباب
 حجاب غفلت خودی است چنانکہ
 در خود مفہوم می شود کہ قفا سے خوش
 ہم خود را نظر نمی آید دیدن اشیائے
 بعیدہ چندان مستبعد نیست لطیفہ
 در ان ہمین است کہ این را بعد و
 حجاب فطرتی کہ عبارت از غفلت و
 جدا شدن از مبدأ است افتادہ تا این
 حجاب مرقع نہ شود ہستی حق بظہر
 نہ آید بہت در نیستی تو ہستی حق ظاہر
 می شود چنانچہ حدیث مؤثرا قبل
 اَنْ تَمُوتَ تَوَدَّ اَللّٰہُ بَرِّیْنِ دَارِدُوْہِ
 تو در و گم شود وصال این است پس
 تو باش اصال کمال این است پس

جس میں ایسے فقیر سب ڈوب گئے
 آتش عشق نے خرم بستی ایسا جلایا
 کہ نہ دانہ باقی رہا نہ بھوسی و اور ہمیں
 نزدیک سے خواص کی نزدیکی مراد ہے اور
 اس کی تحقیق میں نے درہ الملقہ میں
 لکھی ہے باقی ہم جو اس کو نہیں دیکھ پاتے
 یہ سبب اپنے حجاب و غفلت خودی کے
 جیسے اپنی گدی اپنے آپ کو نظر نہیں آتی تو
 کی چیزوں کا دیکھنا کچھ زیادہ مشکل نہیں
 اور اس میں یہ لطیفہ بھی ہے کہ یہ بعد و
 حجاب فطرت و غفلت پر خلق اور مبدأ
 سے جدا لئی ہے ایسا آٹھا ہے کہ جب تک
 یہ دور نہ ہو ہستی حق نظر نہیں آسکتی
 یہت در نیستی بستی حق ظاہر ہوتی ہے
 جس پر حدیث شریف مؤثرا
 قَبْلَ اَنْ تَمُوتَ تَوَدَّ اَللّٰہُ رَلّٰہُ کَرّٰہِ
 ہے

اس میں گم ہو جانا ہی وصال ہے
 اور کچھ نہ ہونا بھی کمال ہے

اشارہ برین است و این مخصوص بہ
عرفاست تا حجاب خود بدرزندا قباب
و حدت متجلی نہ شود و ہمین بر انداختن
حجاب تمامی فقر است وَالْفَقْرُ إِذَا
تَمَّ هُوَ اللَّهُ۔

سوال پنجم ما چون غیر حق بنسیم
چگونہ حق را با معیت باشد چہ
محال است کہ حق بہ غیر خود نزدیک
باشد اگر عین او ایم پس در یک
عین جنسیت می باشد و حالانکہ عین
جنس او بنسیم بقولہ تعالیٰ لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ہا حادث ایم و او قدیم
پس چگونہ با ما باشد اگر کوئی معیت او
علی است نہ ذاتی پس وقتے کہ او بود
و ہمیشہ نہ بود چگونہ عالم بود آیا عالم
در ذات حق است یا حق در عالم اگر
ذات پاک او بزرگ است باید کہ عالم
در ذات او بود زیرا کہ انچہ در کاس
خرد بود در کاس بزرگ می باشد

اور یہ خاص عارفین کے لیے ہے جب تک
اپنا حجاب دور نہ ہوگا آفتاب
و حدت ظاہر نہ ہوگا اور یہی حجاب او ٹھکانا
انتہائے فقر ہے اور فقر حجب پر اہوا
و ہی اللہ ہے

پانچواں سوال جب ہم غیر حق ہیں تو
اوس کی معیت ہمارے ساتھ کیسے ہوگی
کیونکہ حق کا اپنے غیر سے نزدیک ہونا محال
ہے اگر ہم عین ہیں تو ایک عین میں
جنسیت ہوتی ہے حالانکہ ہم اوس کے
عین جنس نہیں ہیں کیونکہ خود نہ ہوتا ہے
کہ اوس کی مثل کوئی چیز نہیں ہم حادث
ہیں اور وہ قدیم وہ کیسے ہمارے ساتھ
ہو سکتا ہے اگر یہ کہو کہ اوس کی معیت
علی ہے نہ ذاتی تو جب وہ تھا اور کوئی نہ
تھا تو عالم کیونکہ تھا آیا عالم ذات حق میں
ہے یا حق عالم میں اگر اوس کی ذات بزرگ ہے
تو چاہیے کہ عالم اس کی ذات میں ہو اس لیے کہ جو کچھ
چھوٹے پیالے میں ہوتا ہے وہی بڑے پیالے میں ہوتا ہے

و اگر عالم بزرگ است باید کہ حق در
 عالم بود پس چگونہ از ذات قدیم او
 غیر ذات پیدا شد و حالانکہ گفت
 كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ
 ہر آئینہ علم و قدرت و ارادت نیز
 جملہ شے است لازم شد کہ اگر اینها
 بودند پس چرا گفت کہ ہر شے نہ بود
 ازین چنان معلوم می شود کہ
 صفات او یا ذات او نہ بودہ اگر بود
 چگونہ غیر او نمی بود زیرا کہ او ہم
 شے است بچہ طور درست او کہ غیر از
 ذات او نہ بود پس چگونہ غیر موجود
 شد و او را با غیر معیت واقعی شد
 اقول بدین نظر کہ یہ تو آن آفتاب
 و حد تیم عین او نیم و بہ خیال بندار
 پس دالی چند روز اسیر زحمت و غیرت
 جاوید تفصیل این اجمال آن کہ
 غیرت مملکت در حد ذات خود
 ہر شے نیست چہ ممکن از خود ہر شے وجود

۴ اور اگر عالم بڑا ہے تو حق کو عالم میں ہونا
 چاہیے تو اس کی ذات قدیم سے غیر ذات
 کیسے ظاہر ہوئی حالانکہ اس کا ارشاد ہے
 کہ اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی
 البتہ علم و قدرت و ارادہ بھی منجملہ اشیاء
 میں لازم ہوا کہ اگر یہ سب تھے تو اس نے
 یہ کیوں کہا کہ کوئی چیز نہ تھی اس سے
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے صفات
 اس کی ذات کے ساتھ نہ تھے اگر تھے تو وہ
 کیوں اس کے غیر نہ تھے اس لیے کہ صفت
 بھی شے ہے تو کیسے یہ درست ہو سکتا ہے
 کہ بجز اس کے کچھ نہ تھا تو غیر کیسے موجود ہوا
 اور اس سے غیر سے کیسے معیت ہوئی۔

۵ ملین کہتا ہوں اس لحاظ سے کہ ہم اس
 آفتاب وحدت کے پر تو ہیں اس کے عین
 ہیں اور چند روزہ ظہور کی خودی کے خیال
 سے زحمت و غیرت ابدی میں گرفتار اس
 اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہماری غیرت امکانی
 بذاتہ کچھ نہیں ہے کیونکہ ممکن کا وجود ہی

نہ دار و پس ہمہ چیز از دوسلوب
 باشد حتی خودی خود و نظر حقیقت
 ظاہرہ در وہمہ چیز است چہ حق
 باہمہ صفات کمال اجبالا و ہر
 ذرہ از ذرات موجودات متجلی است
 رودیدہ بدست آرکہ ہر ذرہ خاک
 جامے است جہان نئے چون درنگری
 و این سخن مطابق آنست کہ بعضی
 اہل شہود گویند الكل فی الكل
 ہمانا درین مقام مامران حکمت
 رسمی را شبہ طاری می شود
 چہ در علوم عقلیہ مقرر شدہ کہ
 ماہیت فی حد ذاتہا از وہمہ چیز
 غیر از ذات و ذاتیات اوسلوب
 است چنانچہ می گویند لکست
 الماہیۃ من حیث ہی الالہ
 نفسہا و ذاتیاتہا فلیست من
 حیث ہی واحدہا و لا کثیرا
 و لا غیرہما من العوارض

اپنا نہیں ہے لہذا کل چیزیں اوس سے
 سلوب ہوں گی بیان تک کہ خودی بھی
 اور بہ ظاہر سب چیزیں اوس میں ہیں کیونکہ
 حق مع تمام صفات کمال مجاہر ذرہ
 موجودات میں متجلی ہے

جاد اور بنیائی حاصل کرو کہ ہر
 خاک کا ذرہ ایک جام جہان بنا ہے
 اور یہ بات بعضی اہل شہور کے مطابق ہے
 جو یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز میں ہر چیز ہے
 بیان پر اہل حکمت رسمی کو ایک شبہ
 ہوتا ہے کیونکہ علوم عقلیہ میں یہ طے ہو چکا
 ہے کہ ماہیت فی حد ذاتہا سب چیز
 اوس کی ذات و ذاتیات کے سب
 چیزیں سلوب ہیں چنانچہ کہتے
 ہیں کہ ماہیت من حیث الماہیت اپنی
 ذات و ذاتیات سے مراد ہے تو
 وہ من حیث الذات نہ ایک ہے نہ
 بہت نہ اور عوارض اوس میں

و ازین سخن لازم می آید که ممکن در
 حد ذات خود خود باشد و ذاتیات
 او را ثابت باشند پس نتوان گفت
 که در حد ذات خود هیچ نیست و جب
 دفع این شبهه آنست که در علوم عقلیه
 معتبر شده است که عقل بعد از
 تصرف مابیت و ملاحظه او با قطع
 نظر از امور در حین تصرف او را
 مشتمل بر ذاتیات خود می یابد و حشالی
 از غیر درین ملاحظه و این معنی در
 نفس الامر مقارن وجود است لیکن
 عقل اغراض از عقل وجود و دیگر
 عوارض کرده و در ابدین حال می یابد و
 حاصل آن که مابیت مذکور موجود است
 در عقل اما عقل ملاحظه وجود او نه
 کرده و این وجود عقلی او را نه از ذات
 خود است پس خود بخود هیچ نباشد
 اگر گویند که چون ممکن بذات خود
 هیچ نیست پس بودن او از ذات

او را پس لازم آتا ہے کہ ممکن بذات
 خود ہو اور اوس کی ذاتیات اوس کے
 لیے ثابت ہوں تو یہ نہیں کہہ سکیں گے
 کہ اپنی ذات میں کچھ نہیں ہے اور یہ شبہ
 یوں دفع ہوتا ہے کہ یہ امر علوم عقلیہ
 میں طے شدہ ہے کہ عقل بعد از
 مابیت اور اوس کے ملاحظہ کے
 دیگر امور سے قطع نظر کر کے تصرف
 کرنے کے وقت اوس کو اپنی ذات و
 ذاتیات پر شامل اور اس ملاحظہ
 میں غیر سے خالی پاتی ہے اور یہ معنی
 نفس الامر میں وجود کے مقارن ہیں لیکن
 عقل وجود و دیگر عوارض کے عقل سے
 اغراض کر کے اوس کو ایسا پاتی ہے
 خلاصہ یہ کہ مابیت مذکور عقل میں
 موجود ہے لیکن عقل نے اوس کا وجود ملاحظہ
 نہیں کیا اور یہ وجود عقلی خود اوس کا
 ذاتی نہیں ہے تو وہ خود کچھ نہیں اگر کہیں
 کہ جب ممکن بذات کچھ نہیں ہے تو اوس کا

غیر خود باشد پس باعتبار بودن خود
 مجہول باشد و این منافی آنست
 کہ سابقاً تحقیق رفت جواب
 آن است کہ اثر اولی فاعل نفس
 ذات است و چون ذات از فاعل
 صادر شد احتیاج بہ تاثیر جدید
 در بودن او خود نیست بلکہ عقل ازو
 انتزاع می نماید کہ خود خود است بے
 احتیاج بحصل اگر گویند کہ ازین
 لازم می آید کہ اتصاف شے بذات
 خود و ذاتیات او موقوف بر فاعل
 باشد بنا بر آن کہ ثبوت شے مرشع
 را موقوف است بر وجود او و وجود ممکن
 از فاعل جواب آنست کہ بودن شے
 شے مستلزم وجود اوست نہ موقوف
 بر وجود پس بر تقدیر عینیت چہ
 محال نخواہد بود بر ثبوت غیریت
 ہم محال نہ خواہد بود معیت علیہ
 با معلوم گواہی از اتصاف شے بے

غیر سے موجود ہونا پایا جائیگا جو بہ غیب
 اپنی ہستی کے مجہول ہوگا اور یہ تحقیق
 سابق کے خلاف ہے اس کا جواب یہ
 ہے کہ اثر اولی فاعل نفس ذات ہے
 اور جب فاعل سے نفس ذات صادر
 ہوئی تو اس کے خود ہونے میں تاثیر
 جدید کی ضرورت نہیں بلکہ عقل
 اس سے انتزاع کرتی ہے کہ خود ہی ہے
 بلا ضرورت بحصل اگر کہیں کہ اس سے
 لازم آتا ہے کہ شے کا اپنی ذات و
 ذاتیات سے متصف ہونا فاعل پر
 موقوف ہو کیونکہ شے کا ثبوت شے کے
 لیے یا اس کے وجود پر موقوف ہے
 اور وجود ممکن فاعل سے ہے جواب یہ ہے
 کہ شے کا شے ہونا اس کے وجود کو مستلزم
 ہے نہ وجود پر موقوف پس بر تقدیر
 عینیت کیونکہ محال ہوگا اور بر ثبوت
 غیریت بھی محال نہ ہوگا معیت علیہ
 معلوم کے ساتھ اگرچہ اس کو ایک کی

دیگر سے اطلاق کنند معیت نخوانند
 ولیکن در حقیقت بوده است و نہ بودن
 جنسیت در یک بفہم نمی آید چہ
 ظاہر است کہ آفتاب و ماہتاب و
 ستارہ از جنس فروغ یکے اند و باعتبار
 مستفادہ غیر نفی ثلثیت در آیہ کریمہ
 نفی ثلثیت بہ صفت وجوب بودہ
 است نہ در غیر آخر در صفات دیگر
 مثل حیوۃ و علم و غیرہ گوناقص باشد
 ثابت است و این ثبوت بدلت
 ہمان نسبت معلولیت است ورنہ
 ما حادثیم و ادیم لیکن حد رثا
 از کجا است آرے از ہمان قدیم است
 پس چگونہ بامانہ خواہ بود نوات باشد
 چہ سان ہمراہ نہ خواہ شد معیت
 واجب بر مذہب علمائے ظاہر علمیست
 و پیش حضرات صوفیہ ذاتیست
 و واقعی، سچ شے باو نہ بود و بود عالم
 در علم حق کہ متعلق آن ذات است

دوسری پر زیادتی کہتے ہیں معیت نہیں
 کہتے مگر در حقیقت ہوتی ہے اور ایک میں
 جنسیت نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ ظاہر
 ہے کہ آفتاب و ماہتاب و ستارے
 چمکنے میں ایک ہیں اور تاثیر میں علو و
 اور آیت نفی ثلثیت میں صفت وجوب
 کی نفی ثلثیت ہے نہ کچھ۔ ازرا آخر دوسری
 صفات حیات و علم و غیرہ میں اگرچہ
 وہ ناقص طور پر ہوتا ہے کہ نہیں اور
 یہ ثبوت اسی نسبت معلولیت کی بدلت
 ہے ورنہ ہم حادث ہیں اور وہ قدیم مگر
 ہمارا حادث آیا کہاں سے اسی قدیم
 ہی سے تو پھر وہ کیسے ہمارے ساتھ
 نہ ہو گا گٹھلی کی معیت درخت سے کیسے
 نہ ہو گی۔ معیت واجب بر مذہب علمائے
 ظاہر علمی ہے اور حضرات صوفیہ
 کے نزدیک ذاتی اور واقعی دس کے ساتھ
 کچھ بھی نہ تھا اور عالم مسلم حق میں
 تھا جو اسی ذات سے متعلق ہے

حاشا ازین تسلیق ترکیب او
 تصور نہ کنی کہ عالم بہ نظم بشیون
 و منظر واجب عین دوست پس او در
 عالم و عالم در و بزرگی و خسروی
 این جا ملحوظ نیست و علم و قدرت
 فرض کردم کہ ہمہ شے اندلیکن
 شے عین دوست نہ غیر او حقیقت
 واجب در ہر زمان بصورتے مناسب
 ہل آن ظاہری شود لکلی
 قَوْمٌ مِّمَّنْ أُولَٰئِكَ
 الْأَخْلَافُ فِيهَا نَذِيرٌ و در آخر
 بہ اکل صور ظاہر شد و نبوت
 تشریحی بہ او ختم شد قَالَ الشَّيْخُ
 مُحَمَّدُ الدِّينِ ابْنُ الْعَرَبِيِّ هُوَ
 أَظْهَرُ الْأَشْيَاءِ تَحْقِيقًا وَأَيْدِيَةً
 وَأَخْفَا مَا حَقِيقَةً وَحَقِّ مَسْمُومٍ
 ظاہر است در ہم باطن مکافات
 تَعَالَى هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ
 وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ پس

لیکن اس تسلیق سے اس کی ترکیب
 ہرگز تصور نہ کرنا چاہیے عالم بہ نظم بشیون
 و منظر واجب او اس کا عین ہے تو وہ
 عالم میں اور عالم اس میں ہے
 بزرگی و خردی کا لحاظ ہیسا نہیں
 اور علم و قدرت اگرچہ سب شے میں
 لیکن شے اس کی عین ہے نہ غیر اور
 حقیقت واجب ہر زمانے میں اس زمانے
 والوں کے مناسب ظاہر ہوتی ہے
 ہر قوم کا ایک ہادی ہے۔ اور ایسی
 کوئی امت نہیں جس میں کوئی ڈرانے
 والا ہمیشہ نہ ہوا ہو آخر میں نہایت کامل
 صورت میں ظاہر ہوئی اور نبوت تشریحی
 اس پر ختم ہوئی شیخ محی الدین ابن
 عربی کہتے ہیں کہ وہ از روئے تحقیق سب
 چیزوں سے زیادہ ظاہر اور از روئے
 حقیقت سب سے زیادہ پوشیدہ ہے اور
 حق ظاہر بھی ہے اور باطن بھی جیسا کہ خود
 فرماتا ہے وہی اول و آخر و ظاہر و باطن ہے پس

ظاہر و باطن جہان باطن و جسم
معلوم شد و در تحت این معنی
دیگر است و آن این کہ ہر ایک از
وجوب امکان مرآت یک دیگر اند
و مرآت ازان رو کہ مرآت است
مرئی نیست و باطن است و مرئی ظاہر
ہیں بنا بر این اعتبار حمل ظاہر و
باطن بر ہر یک ازان دیگر توان کرد
سوال ششم چون حق فرمود
کہ خلق را بر اے شناختن آفریدہ ام
و نِسْئَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ
لَا لَکُمْ عِبَادٌ لِّیْ غَفْلَتَہُ چوں خلق
را بر اے شناختن ذات خود آفرید
پس قیامت و خرابی عالم بر اے
چیت۔

اقول اقامت قیامت بر اے
شناختن خود بہ خود نہایت مناسب
است چہ این بمنزلہ آن است کہ کسے
چیزے ساخت و حفظ و صحت برداشتہ

ظاہر و باطن عالم ہونا اس طور سے
معلوم ہوا ہے اور اس میں ایک معنی اور
بھی یہ ہیں کہ وجوب امکان ہر ایک
دوسرے کا آئینہ ہے اور آئینہ
بحیثیت آئینہ ہونے کے مرئی نہیں
آئینہ باطن ہے اور مرئی ظاہر اس
اعتبار سے ظاہر و باطن کا حمل ہر ایک
پر ہو سکتا ہے۔

چھٹا سوال حق تعالیٰ نے فرمایا
کہ خلق کو ہم نے پہچاننے کے لیے پیدا
کیا اور یہ بھی فرمایا کہ ہم نے جن و
انس کو عبادت کے لیے پیدا کیا جب
خلق کو اپنی شناخت کے لیے پیدا
کیا تو قیامت اور خرابی عالم کی
کیا ضرورت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قیامت قائم کرنا
اپنی شناخت کے لیے نہایت مناسب
ہے یہ ایسے کہ جیسے کسی نے ایک چیز
بنائی اور اس کی اچھائی کا فائدہ اٹھا

باز در ہم شکست بدین غرض کہ بہتہ
 ازین خواہ ساخت یا حفظ کامل کہ بانی
 برین بنا شدہ بود کامل گشت در
 لطیفہ درین قیامت دیگر ہم
 این است کہ ہمہ ممکنات در بقا سے
 سرمدی خود دعوی خدائی
 می کردند چنانچہ بعض فرقہ از
 ہمین قبیل تخیلات گراہ شدہ اند
 و خرابی و غیرہ بعینہ چنین است کہ
 مصورے نقاد و یرمی کشد عسدر را
 بہ ہر کسی نہ ساید و ناکارہ را بر آشفته
 می در دہر چند کہ آن ناکارہ بہ تربہ
 خود کار آمد است لیکن بہ نسبت دیگر
 ناکارہ و بچنین حق تقالے عباد ز یاد را
 ملاحظہ فرمودہ از فرشتگان خواہد
 نہ بود کہ بہ بینید این بابا تن ملوث
 بہ الوات ردیہ ہچو شما کہ از ہمہ
 خواہش منزہانید کار ہا کردہ اند و شما
 می گفتید کہ نحن نستعین بحمدک

اوس کو توڑ ڈالا کہ اب اس سے اچھی
 بناؤں گا یا پورا فائدہ جو اس بنانے کا
 سبب ہوا تھا پورا ہو گیا اور اس
 قیامت میں ایک دوسرا لطیفہ یہ
 بھی ہے کہ تمام ممکنات اپنے بقا سے
 سرمدی میں خدائی کا دعوی کرتے
 تھے چنانچہ بعض فرقے ایسے ہی
 خیالات میں گمراہ ہو گئے اور جنہ ابی
 و غیرہ بعینہ ایسی ہے کہ جیسے کسی مصو
 نے چند تصویریں بنائیں اچھی تصویر ہر
 شخص کو دکھائی اور بری تصویر غصے
 سے چاک کر ڈالی اگرچہ وہ خراب
 تصویر بھی بجائے خود اچھی ہے مگر بہ نسبت
 دوسروں کے بری ہے اسی طرح حق
 تقالے عباد ز یاد کو دیکھ کر فرشتوں سے
 فرمائے گا کہ دیکھو ان لوگوں نے باوجود جسم
 ملوث بخاری طہیج جو تمام خواہشوں سے
 منزہ ہو بہت کام کیے ہیں اور تم کہتے
 تھے کہ ہم تیری تسبیح

وَقَدْ تَدْرُسُ لَكَ يَغْنِي وَنَحْرُ
 أَحَقُّ بِالْخِلَافَةِ لَا الْإِنْسَانَ
 فَإِنَّهُ كَيْفَ لَكَ الدِّمَاءُ وَبِرِّدَانِ
 عَنَابِ خَوَائِدِ سِرِّ مَوَدِّ شَمَاجِرِ
 رَوَّعِ فَرَشْتَاكَانِ خَجَلِ شَمِيدِ كَوَالِقِ
 اِنْ كَمَالِ وَزَوَالِ هِمَّ اَوْسَتْ
 لَيْكِنْ بِهَذَا هِمَّ اِنْ هِمَّ مَبْنِي بِحِكْمَتِ
 اِسْتِ حَسْبِ اِلَى بِنِ نَيْزِ هِمَّ
 حِكْمَتِ اِسْتِ كَشْتِ نَوْرَا كَوْنِ دِرَانِ
 كَسْبِ بَاشْدِ مَكْرَدِ قَتِ زَائِدِ مِشْدِ
 چِنَا چِسْمِ پُشَاكِ اَزْ هَرِ چِسْمِ پَارِ
 كِهْ دَرِ نَوْعِ خُودِ مُخْتَلَفِ اِسْتِ اَزْ كَرْسِيِ
 بَدَنِ اِسْتِ وَاَزْ تَنْ زَنْبِ خُوشِ نَمَا
 قَامَا پِشِ مَوْحِدِ بِنِ صُوفِيِ صَافِيِ
 اِنْ هِمَّ كِي اِسْتِ تَمِيرِ كِهْ هَسْتِ
 تَخْرِيبِ اِسْتِ وَتَخْرِيبِ كِهْ هَسْتِ تَقِيرِ
 وَاِنْ كَمَالِ رَحْمَتِ اِسْتِ كِهْ وَاجِبِ
 تَقَالِ بَرَا شَنَاخْتِ خُولِشِ خُودِ رَا
 دَرِ بِنِ مَظْهَرِ پُشِيدِ دَاشْتِ

و قد درس کرے ہیں یعنی خلافت کے
 سخی ہیں نہ انسان جو خون ریزی
 کرتا ہے اور برے لوگوں سے عتاب
 فرما کر کے گا کہ تم کیوں فسرشتوں کے
 سامنے شرمندہ ہوے گو اس کمال
 و زوال کا خالق وہی ہے یہ پس کن
 یہ ظاہر یہ سب حکمت پر مبنی ہے اور
 حشر الی بدن میں بھی حکمت ہے کہ
 نئی چپہ کی اگر چپہ نیا پن اوس میں
 پرانا ہو مگر وقت زیادہ ہوتی ہے
 چنانچہ ہر طرح کا لباس کہ جو اپنی
 قسم میں مختلف ہے گزری سے بدست
 ہے اور تن زیب سے خوش نما لیکن
 موحد بن صوفیہ صافیہ کے نزدیک
 یہ سب ایک ہے جو تعمیر ہے وہ تخریب
 ہے جو تخریب ہے وہ تعمیر ہے اور
 یہ کمال رحمت ہے کہ واجب تقالے
 اپنی شناخت کے لیے آپ
 اس مظہر میں پوشیدہ ہوا اور

اکنون تکمیل جزئی که عبارت از حصول
کمال است کرده تکمیل کلی که مراد
از خرابی این منظر و صاف برآوردن
خود است پرداخته است۔

فائدہ مولانا رفیع الدین دہلوی در
جواب سائل ارقام می فرماید کہ
درین آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ سه اشکال
متوهم می شوند یکی در لام تعلیل کہ قدر
افعال الہی را معلل بہ غرض می دانند
و اہل سنت و حکما تعلیل بغرض
در افعال الہی محال می گویند و آنچه
اقرب بہ صواب می نماید آن است کہ
ملا سعد الدین تقازانی در شرح مقاصد
اختیار کرده کہ جمیع افعال الہی را
تعلیل بہ غرض کردن باطل است
بہ جہت لزوم تسلسل و نفی غرض بالکلیہ
نیز منافاتی بسیار از ادعای سمعیہ و
عقلیہ است پس بعضی معلل بغرض باشند

تکمیل جزئی یعنی حصول کمال کر کے
تکمیل کلی میں مشغول ہو جس سے مراد
منظر کی خرابی اور اپنے آپ کو اور سے
صاف نکالنا ہے

فائدہ مولانا رفیع الدین دہلوی
ایک سائل کے جواب میں لکھتے ہیں
کہ اس آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ میں تین
اعتراض پیدا ہوتے ہیں۔ ایک لام
تعلیل میں کہ در یہ افعال الہی کو
معلل بغرض جانتے ہیں اور اہل سنت
و حکما تعلیل بغرض افعال الہی
میں محال کہتے ہیں مگر قریب بہ صواب
وہ ہے جو ملا سعد الدین تقازانی نے شرح
مقاصد میں لکھا ہے کہ کل افعال الہی کو
معلل بہ غرض کرنا سبب لزوم تسلسل کے
باطل ہے اور بالکل نفی غرض بھی اکثر
دلائل عقلی و سمعی کے خلاف ہے تو
بعض افعال معلل بغرض ہوں گے

و بعضے نے۔ اشکال دوم در لفظ عبادت
 کہ اگر بر عبادت کامل یا صحیحہ حمل کردہ
 شود بلکہ اگر بر محض معرفت نیست حمل
 کردہ آید چنانکہ گفتہ اند در معنی یعبدون
 اے لایعروفون این در جمیع جن
 وانس متحقق نیست و تخلف مراد الہی
 غیر جایز و تحقیق آن کہ حمل بر عبادت
 صحیحہ کردہ شود ہر چند متحقق در بعض است
 اشکال سوم در حصہ از کلمہ الامفہوم
 است بدلت و لقد ذرغنا الجحیم
 ولا یزالون تحقیق معنی آیت آنکہ
 غایت دو قسم است یکے غایت وجود
 نوع یعنی اگر نوع بہ کمال خود متحقق گردد
 چنین آثار برودے متفرع باشند و
 جائے کہ نہ باشند آن چیز در ذات
 خود موصوف بہ نقصان و خسران باشد
 دوم غایت وجود شخص کہ ہر شخص معین
 با خصوصیات خود منشاء مورد چنین آثار
 و لوازم باشد خواہ کمال او بود یا

اور بعضے نہیں و دوسرا اعتراض لفظ
 عبادت میں کہ اگر عبادت کامل یا صحیحہ
 بلکہ اگر محض معرفت پر بھی حمل کی جائے
 چنانچہ کہا ہے لیجدون کے معنی
 میں کہ لایعروفون یہ کل جن در انس میں
 ثابت نہیں اور تخلف مراد الہی جائز نہیں
 اور تحقیق یہ ہے کہ عبادت صحیحہ بر حمل
 کیا جائے گا اگرچہ بعض ہی میں متحقق ہے
 خیر اعتراض کلمہ ان میں حصر کرنے سے
 پیدا ہوتا ہے آید و لقد ذرغنا الجحیم و
 لا یزالون کی دلالت سے جس کی تحقیق
 یوں ہے کہ غایت دو قسم کی ہے ایک
 غایت وجود نوع یعنی نوع اگر اپنے کمال
 سے متحقق ہو تو ایسے آثار اس پر متفرع
 ہوں گے اور جہاں نہ ہوں گے وہ خیر بذاتہ
 نقصان سے موصوف ہوگی دوسری غایت
 وجود شخص کہ ہر شخص معین اپنی خصوصیات
 سے ایسے آثار و لوازم کا منشاء مورد
 ہوگا خواہ اس کا کمال ہو یا

فقدان و نیز غایت نوع و قسم است
 کیے آپس اشرف کمالات است
 اور اغایت حقیقی و مقصود اصلی تو ان
 گفت دیگر آپس کثر بود اور اغایت
 ضمنی و مقصود تبعی تو ان گفت پس
 مدلول آئی کر یہ این است کہ پیدا
 کردہ امر نوع جن دانش را مگر بدو وضع
 کہ کمال شرف نوعی آنها عبادت
 من است دہر کہ ازین فضیلت قاصر
 ماند از کمال خود محروم است و مقصود
 در آیه وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ غَايَاتٍ
 شخصیہ اند یعنی بعضی افراد را ناقص آفریدیم
 تا طعم جہنم باشند و در ان جہا
 منظر انواع قدرت الہی و مورد
 ہزاران صفات جلال گردند اگرچہ
 از کمال نوعی خود دور افتند پس
 اختلاف رفیع شد مثالش این کہ
 مزارع گندم را بر لے خود می کارند
 از ان جملہ بیارے طعمہ جانوران

فقدان اور نوعی غایت بھی در طرح
 کی ہے یک وہ جو اشرف کمالات ہے
 جس کو غایت حقیقی و مقصود اصلی
 کہنا چاہیے اور دوسری وہ جو کثر ہو
 جس کو غایت ضمنی و مقصود تبعی کہنا
 چاہیے تو آئی کر یہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر
 نوع جن دانش کہ نہیں پیدا کیا مگر اس
 وضع سے کہ ان کا کمال شرف نوعی
 میری عبادت ہے اور جو اس عبادت
 سے قاصر رہا وہ اپنے کمال سے محروم
 ہے اور آیت وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ مِنْ
 غَايَاتٍ شخصیہ مقصود ہیں یعنی بعض افراد
 کو میں نے ناقص پیدا کیا ہے تاکہ
 دوزخ کی خوراک بنیں اور منظر انواع
 قدرت الہی و مورد صفات جلال
 ہوں اگرچہ اپنے کمال نوعی سے دور
 بڑھیں پس اختلاف جاتا رہا جس کی مثال
 یہ ہے کہ کسان گیہوں اپنے لیے پوتا
 ہے جس میں بہت کچھ جانوروں کی غذا

می شود و بس یارے در خاک ضلایع
 می گردد و بعضی سوخته می گردد این
 بحسب غایت تخصیص است و برین
 بیماری آید در ضعیف و مریم و پیوند
 کاغذ لایق هم غایت کمالیه است
 که منفعت مقصود است اما در جنب
 منفعت که خواہد شد شمار نہ توان کرد
 و برین قیاس بس باید کرد احوال اکثر
 صناعات بلکه پرورش کردن کثیر
 حیوانات کہ ہر قسم اغراض و غایات
 دروے متحقق می باشد و الحمد للہ
 مختصر این کہ ہمچنانکہ امر الہی دو قسم است
 تکوینی و تشریعی ہمچنین غایات نیز
 دو قسم اند تکوینی و تشریعی مثلاً غایت
 تشریعی شمس و قمر معرفت یو قوت
 و استدلال بر صانع است و تکوینی
 اصلاح عناصر و موالید بلکہ عالم
 است چنانکہ امر تکوینی را تخلف نیست
 و تشریعی را ہست ہمچنان غایت

ہوتا ہے اور بہت سامنی میں ضلایع
 ہو جانا اور کچھ جل جانا ہے یہ غایات
 تخصیص کے موافق ہے اور کچھ ضعیف
 مریم اور کاغذ جوڑنے میں کام آتا ہے یہ
 غایت کمالیہ ہے کہ منفعت مقصود ہے
 لیکن نفع کے مقابلے میں ان نقصانات
 کو شمار میں نہیں لاتے اور اسی پر اکثر
 صنعتوں کا حال قیاس کرنا چاہیے بلکہ
 اکثر جانوروں کی پرورش کہ جس میں
 ہر قسم کے اغراض و غایات متحقق
 ہوتے ہیں واللہ اعلم بمختصر یہ کہ
 جس طرح حکم الہی دو قسم ہے تکوینی
 و تشریعی اسی طرح غایات بھی دو قسم
 پر ہیں تکوینی و تشریعی مثلاً غایت
 تشریعی آفتاب و ماہتاب دریافت
 اوقات اور صلح پر استدلال ہے
 اور غایت تکوینی عناصر و موالید بلکہ
 تمام عالم کی اصلاح ہے جس طرح امر تکوینی
 کو تخلف نہیں اور تشریعی کو ہے اسی طرح غایت

تکوینی را تخلف نیست و تشریحی را
 بہت پس منیش آنکہ غایت تشریحی
 خلقت جن و انس عبادت است
 بجا آوردن یا نہ وغایہ تکوینی تعمیر
 نشأتین است کہ آن حتمی الوقوع است
 انتہی و حاشا ازین تفسیر سابق
 نہ فہمی کہ قائل بہ جبر محض شدہ ام
 اما این مسئلہ جبر و اختیار کہ
 اہم المسائل است اگر خواہی سہ
 قدرے بشنودہ ہے نیست کہ
 خرمش سوختہ این صاعقہ
 نہ باشد و ملتے نہ کہ شورابہ این بلا
 جگرش نہ خندہ برہی اصول و
 عقاید خدا پرستی و ایجاب فصول
 و قواعد خدا ترسی را سقط
 ہمین یک مسئلہ باعث است
 نیچہ دین اندرین رسوم خبیثہ
 وادی بادی پیودہ اند چنانکہ
 سرودہ اند کہ اولاً انسان بالکلیہ

تکوینی کو تخلف نہیں اور تشریحی کو سہ تو
 اس کے معنی یہ ہیں کہ پیدائش جن و
 انس کی غایت تشریحی عبادت ہے
 بجا لائین یا نہ لائین اور غایت تکوینی
 تعمیر عالم ہے جو حتمی الوقوع ہے انتہی
 اور مسدود پہلی تفسیر سے یہ نہ سمجھنا چاہیے
 کہ میں جبر محض کا قائل ہوا ہوں لیکن
 یہ مسئلہ جبر و اختیار جو شکل برین
 مسائل ہے اگر چاہو تو عقوڑا سن لو
 کیونکہ کوئی ایسا مذہب نہیں جس کی
 خرمن پر نیچہ بلی نہ گری ہو اور نہ کوئی
 ایسا مذہب جس کا جگر اس کی
 وجہ سے خون نہ ہو۔ اصول و عقائد
 خدا پرستی کی برہی اور فصول و
 قواعد خدا ترسی کی ایسا دکا
 سبب ہی ایک مسئلہ ہے۔
 نیچہ پروں نے اس وادی رسوم خبیثہ
 میں بہت خاک اور ڈالی ہے چنانچہ
 کہتے ہیں کہ اولاً انسان بالکلیہ

از فطرت مجبور است و در صورت
تعیین و تحقق وقت در مطلق مجبور محض
یعنی چه سان تواند که پیش قبضه
قدرتش دم ختم یازد جز این کہ بہ
مشیت و کے تن زند چہ بہ سبیل
منع النکلو از احد الامرین لابد است
کہ یا آن خداے احسن است یا
معاذ اللہ قبیح پس بہ منہض صورت
ارے وجود قبیح کہ خلاف رضاے
قضاے دی است چون موجود شد
و ما احسن جز از شدیم بالعکس
این کہ آن را قبیح انکاریم چون تو انیم
کہ از گریبان نکوی سر براریم
لا حبرم ضرور شد کہ قبیح شویم تا
خلاف مرضی اذنہ شود بہر حال
مسائل ششی مثل مشیت و تقدیر
ایزدی و وجود نیکی و بدی و سزا
و جزا و غیرہ تعلق بدین مسئلہ
دارند و خواہے این مباحث تحت ادو

فطرت سے مجبور ہے اور در صورت
تعیین و تحقق وقت در مطلق مجبور
محض یعنی کیسے اوس کے قبضہ
قدرت کے سامنے ختم یار کا
دم بھر سکتا ہے بجز اس کے کہ
مشیت ایزدی پر سکوت کرے
اب روح سال سے خالی نہیں یا
وہ خدا اچھا ہے یا بُرا اگر اچھا
ہے تو بُرا اوس کی مرضی کے
خلاف کیسے موجود ہوا اور ہم اچھے
کیون نہ ہوئے۔ اور اگر وہ بُرا ہے تو
ہم اچھے کیسے بن سکتے ہیں
خواہ نخواہ نہ اب ہون گے تاکہ
اوس کی مرضی کے خلاف
نہ ہو۔ ہر حال مختلف مسائل
مثلاً مشیت و تقدیر ایزدی و
وجود نیکی و بدی و سزا و جزا
وغیرہ اسی مسئلے سے متعلق
ہیں اور ان مباحث کا مضمون خدا

و خدا کشش را به مفهوم کالعدم می آورد
پس درین مقام به بیان چند چیز
که به منزله مبادی مقدمه تواند بود
حاجت افتاد تا این سخن تمام
شود اول اثبات وجود خیر و شر بر
طبق مذاہب مختلفہ دوم ماہیت
و نوعیت مرضی و اختیاری سوم اثبات
وجود اختیار در انسان که موضوع
مسئله چنان است چهارم بیان
آن که تعمیل امر مرضی الکی محتاج
مرضی بانیست اما در مقام اول که
مطلوب اثبات وجود خیر و شر بر
وفق مذاہب مختلفہ باشد پس
ادل الاولین و السابق الشا بقین
آویزندگان آتش پرست بودند که
از بادہ پر زور توحید مست بودند چون
بتائیس اساس کاخ وحدت
سمت کو شید نہ ہر فرد را خدا
گفتند و مبدی خیر و خصلت انکاشتند

اور خدا الی کو کالعدم کرتا ہے لہذا
ہیساں چند امور کے بیان کرنے کی
جو بمنزلہ مبادی مقدمہ ہو سکتے ہیں
ضرورت پڑی تاکہ یہ بات تمام ہو
اول اچھائی و برائی کا وجود مختلف
مذہبوں کے موافق ثابت کرنا درستی
مرضی و اختیار کی ماہیت و نوعیت
تیسرے انسان میں اختیار کا وجود
ثابت کرنا جو موضوع مسئلہ ہے چوتھے
اس کا بیان کہ تعمیل امر مرضی الکی
ہماری مرضی کی محتاج نہیں لیکن
مقام اول میں کہ نیکی و بدی کا
ثابت کرنا موافق مذاہب مختلفہ مقصود
ہے تو سب سے پہلے اس کے
معلقین آتش پرست لوگ ہیں
جو بادہ پر زور توحید سے مست
تھے جب اونھوں نے وحدت کو قائم
کیا تو ہر نہہ کو خدا کہنے اور خیر
محض کا مبدی سمجھنے لگے

اناہر گاہ کہ از وجود پری مفسر نہ دیدند
 ناچار اور ای نام اہرمن کہ موجب شرجش
 تواند بود انکا شتمند و در میان انہا
 مناقشت شبانہ روزی نہ سادند کہ
 اول طالب خیر است و ثانی طالب
 شر و ہمین سان ہر دو محارب و
 معارض می شوند آخر غلبہ و ترجیح
 نصیب جانب ثانی است یعنی شیر
 محض و دانستنی است کہ گو غلبہ نکوئی
 ازین مستنبط شد لیکن وحدت کلیہ
 معدوم شد ثانیاً پس بدان کیش
 موسوی کہ نزدشان اصل خیر و شر
 ہمین قدر است کہ چون صانع عالم
 در جنت آلاء و گوناگون و نعماء و بقلون
 آفرید بہر شناخت زشتی و نکوئی
 نہالے غرس فرمود کہ شمشاد درم
 علیہ السلام بہ اغوائے شیطان
 نوش فرمود خوردن ہسان بود و
 پیش آمدن عیوب ہسان چون

لیکن جب بُرائی کے وجود سے مفسر
 نہ دیکھا تو مجبوراً اسے اہرمن یعنی
 شتر محض کا موجب کہنے اور ان
 دونوں میں رات دن کے جھگڑے
 اڑھانے لگے کہ اول اچھائی اور دوسرا
 بُرائی کا طالب ہے اور اسی طرح
 دونوں لڑتے جھگڑتے ہیں آخر
 خیر محض ہی کو غلبہ ہوتا ہے مگر یہ
 سمجھ لینا چاہیے کہ اگرچہ نیکی کا
 غلبہ اس سے پایا جاتا ہے لیکن وحدت
 بالکل معدوم ہے دوسرے مذہب
 موسوی واسے جن کے نزدیک اچھائی
 بُرائی کی اصل صفت اتنی ہے کہ
 جب صانع عالم نے طرح طرح کی
 نعمتیں جنت میں پیدا کیں تو اچھائی و
 بُرائی کی پہچان کے لیے ایک درخت
 پیدا کیا جس کا پھل حضرت آدم علیہ السلام
 نے شیطان کے بہکانے سے کھایا
 کھاتے ہی عیوب پیش آئے جب

بہ پادشہ اس میں جسریہ آدم ازبشت
 راندہ آنداز ہمان دم میسان اور
 شیطان بغض قسبی خواندہ آمد
 ثالثاً عیسیٰ کیش کہ گو در انجیل
 شان اثرے ازین مقال یافتہ
 نمی شود لیکن اہتمام وانہماک زائد
 از اوشان کہے درین مسئلہ نمی دارد
 حقے کہ در عقیدہ آنہا عموماً چہ ہی
 و چہ ولی کہے من حیث الانسانیت
 معصوم نیست جسرا تم دیگر کیو ہمان
 بزدہ اولین کہ در خلد از آدم علیہ السلام
 سرزدہ بود ہنوز ساقط و عفو نہ شدہ
 است و ازین جاست کہ ضرورت
 کفار و عیسے علیہ السلام می سنجند را بجا
 اہل اسلام کہ بالا اجتماع جسراط
 مستقیم کام زدہ اند جائے کہ انسان
 را مختار مرضی خویش قرار دادہ
 بہ حضرت کردگار جوابہ اعمال
 خویش نیست نہادہ اند حق را از

اس جرم کی سزا میں بہشت سے
 نکالے گئے تو اسی وقت سے اول
 میں اور شیطان میں بغض قسبی
 پر لگ رہا تیسرے عیسائی لوگ کہ گو
 اون کی انجیل میں اس کے متعلق
 کچھ بھی نہیں ہے مگر جتنا اون کو اس
 مسئلہ میں انہماک ہے اتنا کسی کو
 نہیں بیان تک کہ عموماً اون کے
 عقیدے میں کوئی نبی و ولی بہ حیثیت
 انسانیت معصوم نہیں اور گناہوں
 کو الگ کر کے صرف وہی پسلا گئے
 جو حضرت آدم سے بہشت میں ہو چکا
 اب تک ساقط و معاف نہیں ہوا ہے
 اور اسی لیے کفار و عیسائی علیہ السلام
 کی ضرورت سمجھتے ہیں جو حقے اہل
 اسلام جو بہ اتفاق صراط مستقیم پر
 چلتے ہیں جہاں انسان کو اپنی مرضی کا
 مختار قرار دیتے ہیں و ہاں اس کو خدا کے
 نزدیک اپنے اعمال کا جوابہ بھی سمجھتے ہیں اور خدا

شوائب نقص و دوائی مستحق مبرا
 نہیں یہ اند و الحق کہ ہمیں اقرب
 الی الصواب است اما در مقام دوم کہ
 مقصود ماہیت و نوعیت مرضی اختیار
 باشد پس مرضی صرف این سنت
 رامی گویم کہ علت و باعث حدوث
 در صد و افعال و اعمال ماہمان
 تواند بود و ازین جا از اہل خیال دو
 گروہ ہستند یکے آن کہ مرضی را فی نفسہ
 قوت علیحدہ می پسندارند کہ بطور خود
 موجود است و او را پاسبان اسباب
 نمی گویند یعنی مرضی بر اسباب
 تقدم دارد نہ اسباب بر او و دیگر آن کہ
 مرضی را تابع اسباب می کنند و وجود
 سبب را بر وجود مرضی تقدم می دہند
 چرا کہ حدوث خواستہ بلا وجود سبب
 محال است مثال ہر دو این است
 کہ مثلاً زید و عمرو ہمدرد و بجا سئ
 و کنش کہ از دیر گاہ شایق تفرج بشن ہند

تمام نقابوں وغیرہ سے مبرا سمجھتے ہیں
 اور بے شک یہی قریب بہ صواب ہے
 لیکن دوسرے مقام میں جہاں مرضی
 و اختیار کی ماہیت و نوعیت مقصود
 ہے تو مرضی صرف اوس حادث کو ہم
 کہتے ہیں جو ہمارے افعال و اعمال
 کے حدود میں حدوث کا باعث و
 علت ہو سکتی ہے اور ہمیں سے اہل
 خیال دو گروہ ہیں ایک وہ جو فی نفسہ
 مرضی کو ایک علیحدہ قوت سمجھتے ہیں
 کہ وہ بطور خود موجود ہے اور اوسے پاسبان
 اسباب نہیں کہتے یعنی مرضی اسباب
 پر تقدم ہے نہ کہ اسباب اوس پر
 اور دوسرے وہ جو مرضی کو تابع اسباب
 کرتے اور وجود سبب کو مرضی پر تقدم
 رکھتے ہیں کیونکہ یا سبب کسی خواہش
 کا پسند ہونا محال ہے دونوں کی مثال
 یہ ہے کہ مثلاً زید و عمرو دونوں ایسی جگہ
 سیر کرتے چلے جس کے وہ مدت سے مشتاق تھے

خرا میدنذاقفاقادر اثنا سے راہ سخن
از سکہ جبر و اختیار بیان آمد
زید بہ رعایت آن بحث کہ مرضی را
تابع اسباب می کند از عمر و گفت
ہمی حرکت شما کہ بہ شوق تماشا سے
این جا تکلیف گوارہ نمودید بہ ثبوت
مدعا سے من کافی است کہ اگر سبب
نہ بود سے چرا بٹھا این جا سے آمدید
عمر و ازین اعراض نمودہ گفت کہ اصلاً
پابند سبب نیستیم محض بہ اختیار خود
آدم و از ہمان جا باز گشت پس زید
خرو شید کہ بہر نوع مقصود ما حاصل
است حالا شما بر اثبات دعوای خود
بر می گردید و ہمین سبب است علم
باز گفت کہ من ازین رحبت نمودہ اختیار
خود دای نسایم کہ حاشا تابع سبب
نیستم ہر چہ می خواہم می کنم و سبب
مرا تابع نیست البتہ حاصل ہمدردی سخن
خود ہستائیم ماند و کہے را حظ نہ داد

انسانا راہ میں سکہ جبر و اختیار
میں گفتگو ہونے لگی زید نے اس بحث
کی رعایت سے کہ مرضی تابع اسباب
سے عمر و سے کہا کہ تم جو تماشا سے
شوق سے بیان تک آئے یہ سبب
ثبوت مدعا کو کافی ہے اگر سبب نہ
ہوتا تو یہاں کیوں آتے عمر و نے
کہا کہ ہمیں میں ہرگز کسی سبب کا پابند
نہیں ہوں محض اپنے اختیار سے آیا
ہوں اور وہیں سے لوٹ پڑا زید نے
کہا کہ میرا مقصد ہر طرح سے
حاصل ہے اب تم اپنے دعوے
کے اثبات پر واپس ہوئے اور
یہی سبب ہے عمر و نے چہ کہا کہ
میں نے اس واپسی سے اپنے اختیار
کا نمونہ دکھا دیا کہ میں ہرگز سبب
کا تابع نہیں ہوں جو چاہتا ہوں
کرتا ہوں غرض کہ دونوں اپنی
است پر قائم رہے اور کوئی قائل نہ ہوا

این بود مثال هر دو خیال این خیال
 که نسبت مرغی است اکنون در مقام
 سدم که مقصود اثبات وجود اختیار
 در انسان است پس چنان است که
 هرگاه انسان ضعیف البیان بعضی
 عتاب رب الثانی آمده از بهشت
 رانده شد و مرگ سزایش خوانده آمد
 از اندیشه فکر زیست ناچار شد چرا که
 تائب و بازگشتی بود جمیع کائنات
 سر به پای سود خالیا چون باب
 تفقد و تلف بسته شد لاجرم به انواع
 هموم و غموم خسته شد اندرین حال
 خیال که تخت به قلب انسان پیچیده
 همین بود که با وجود این چنین اسباب
 مخالفت اکنون چون شاید زیست
 پس از همین جا آغاز اختیار باید
 گرفت که اختیار در اصل استمرار
 هستی است چه بهستی خود هست
 شدیم معاد ایست این خواهش که

به این خیال که خیالون کن مثال
 تخی جو مرغی انسان کی نسبت به
 این تیسرے مقام میں کہ انسان
 میں اختیار ثابت کرنا مقصود ہے
 وہ یوں ہے کہ جب انسان بعضی
 عتاب میں آکر بہشت سے نکالا گیا
 اور موت اوس کی سزا مقرر کی گئی
 تو وہ اپنی زندگی کے خیال سے مجبور
 ہوا کیونکہ جب تک خدا کا تائب
 تھا تمام دنیا سدم پر سر رکھتی تھی
 اب جو باب عنایت و توجہ بند ہوا
 تو ہر طرح کی رنج و پریشانی میں
 پڑا اوس حال میں پیدا جو خیال
 اوس کے دل میں آیا وہ یہی تھا
 کہ باوجود ان مخالفت اسباب کے کس
 طرح زندگی بسر کرنا چاہیے یہی ہے
 اختیار شروع ہوا کہ اختیار دراصل اپنی
 ہستی کا استمرار ہے کیونکہ جب اپنی
 ہستی سے ہم ہست ہوئے تو معایہ خواہش

بہ بین سان باشیم بدلات التزائی
 سریزد پس معنی اختیار حسب
 اصطلاح جز این نہ تواند بود کہ اختیار
 خیال حفاظت وجود است یعنی
 این خیال را کہ با وجود اسباب
 مخالف زندہ باشیم در اصطلاح
 اختیار نامند اما در مقام چهارم کہ
 مامول بیان محتاج شدن امر
 و مرضی الہی بہ مرضی ما باشد درین جا
 پیش ازان کہ سخن از نفس
 مطلوب گفتہ آید ایراد تفسیر کے کہ
 معترضان را ہوا دیدارین دعوای
 دامگیر خواہ شد و جب می نہاید
 یعنی خواہند گفت کہ مرضی محدودہ
 انسان چون باشد کہ محتاج الہی
 اختیار غیر محدود حضرت یزدان شد
 علاوہ ازیں کہ بطلان قدرت قادر
 مطلق ازیں دعوے می تراود پس
 این رسم باطل بدین مثال رفع

کہ اسی طرح ہم رہن بدلات التزائی
 پیدا ہوئی تو اصطلاح کے موافق
 اختیار کے معنی اس کے سوانہ ہونگے
 کہ اپنی حفاظت کا خیال اختیار ہے
 یعنی اس خیال کو کہ با وجود اسباب
 مخالف ہم زندہ رہن اصطلاح میں
 اختیار کہتے ہیں۔ لیکن چوتھے مقام
 میں کہ امر و مرضی الہی کے ہماری مرضی
 کا محتاج ہونے کا بیان مقصود ہے
 بیان پر تبیل اس کے کہ نفس مطلوب
 بیان کیا جائے اس اعتراض کا بیان
 کرنا جو معتبر ضیق کو اس دعوے
 کے دیکھتے ہی پیدا ہوگا صندوری
 معلوم ہوتا ہے یعنی کہین گے کہ انسان
 کی محدود مرضی کیسے حضرت حق کے
 غیر محدود اختیار کی محتاج ایسہ
 ہو سکتی ہے علاوہ اس کے کہ قدرت قادر
 مطلق کا بطلان اس دعوے سے پیدا
 ہوتا ہے تو یہ بدگمانی اس مثال سے رفع

گردش مثلاً فرض کردہ شود کہ مرضی
 بحسب اصطلاح اہل جبر فیہ
 گردش زمین است کہ فلک آسا
 بطرفی کہ کسی می راند ہی رود آسا
 چون روش او موقوف بشرط و طبع
 ہمین است کہ اولاً گردش محور گرد تا بعدہ
 بہ جانب دیگر معاً گردش خود ہم می گردد
 کہ فوت شرط تسلیم فوت جزا بہت
 پس تردید آن ایراد کہ پیش مرضی پروردگار مرضی
 مابے کہ راست ازین جا کما یشیعی می شود
 چہ نمی بینی کہ تا غلک گردش خود
 نہ گردش ہرگز پیش نہ گردش یعنی گو بہ مجرد
 تحریک محریک متحرک خواہ شد و نوے
 قصور در تعلیل امر نہ خواہد کرد اما
 ازان جا کہ تحریک شرط ہمین است
 کہ نخست گردش خود گردش بہ حرکت و جسدہ
 مناصد دو گردش گردش از گردش
 گردید ان ناچار است پس واضح شد
 کہ در تعلیل امرینہ خاص تابع مرضی

ہوتی ہے کہ مثلاً فرض کیا جائے کہ
 مرضی بحسب اصطلاح اہل جبر فیہ زمین
 کی گردش ہے چو پھیے کی طرح ہے کہ
 جس طرف اوس کو کوئی چلاتا ہے پھرتا
 ہے مگر چونکہ اوس کی روشنی اسی پر
 موقوف ہے کہ پہلے محور کے گردش پھر
 دوسری طرف تو معاً اپنے گردش بھی
 پھرتا ہے کہ شرط کافوت ہونا جزا کے
 فوت ہونے کا تسلیم ہے پس اس
 اعتراض کی تردید کہ خدا کی مرضی کے سامنے
 ہماری مرضی بیکار ہے بیان پر پوری طرح
 ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک بہتہ اپنے دھڑکے
 کے گردش نہیں پھرتا ہے ہرگز آگے نہیں گھومتا
 یعنی اگرچہ محریک کے حرکت دیتے ہی تحریک ہو جائیگا
 اور تعلیل امرین کوئی قصور نہ کریگا مگر چونکہ اسکی
 حرکت اسی سے شرط ہے کہ پہلے اپنے گردش گھومے
 اور ایک ہی حرکت میں دو گردشوں کا مصدر ہو
 تو اسکا اپنے گردش گھومنا بھی ضروری ہے تو
 معلوم ہو کہ تعلیل امرین بھی خاص اپنی مرضی کا

خود است و ہمیں مطلوب نیست کہ
جبرئیل عین اختیار است و مجبور
نہیں و اللہ اعلم بالصواب

سوال ہفتم چون جن و انس را
برائے شناخت نیز برائے عبادت
خویش آنسہ بدیں معرفت اور برما
ضروری ست ازین لازم شد کہ ما
ہمہ عبادت او کا حقہ کنیم و او را
شناسیم زیرا کہ ما را برائے این کار
آفریدہ است و اگر چنین است
عذاب و ثواب برائے چیست و اگر
از ما بعضے شناختند و برخیزند و عبادت
نہ کردند چہرہ اندہ کردند زیرا کہ او را
بود چنانکہ نہ بود و اللہ صلی علیہ و آلہ
و سلم علیہ و سلم علیہ و سلم علیہ و سلم
شیء قدیر پس چہ بعض را
باغی از خود کرد۔

اقول بغاوت و اطاعت ہمہ
باعتقاد ہے تعدد مجالی و مظاہرہ
ہادی و ضل است و نیز بہ غرض

تابع ہے اور یہی مطلوب ہے کہ جب
بھی عین اختیار ہے اور مجبور و مختار ہے
و اللہ اعلم

سوال ہشتم چون جن و انس کو
اپنی پہچان اور عبادت کے لیے پیدا
کیا تو اوس کی معرفت ہم پر ضروری ہے
اس سے لازم ہوا کہ ہم سب اوس کی
عبادت خوب کریں اور اوس سے پہچانیں
کیونکہ اوس نے ہم کو کسی کام کے لیے پیدا
کیا ہے اور اگر ایسا ہے تو عذاب و ثواب
کیونہ ہے اور اگر ہم میں سے بعض نے
پہچانا اور بعض نے نہیں اور عبادت
نہ کی تو کیونہ نہ کی کیونکہ وہ تبار تھا
جیسا کہ نہ آیا کہ اللہ ہر چیز پر قادر
ہے۔ تو کیونہ بعض کو اوس نے اپنا
باغی کر لیا۔

میں کہتا ہوں کہ بغاوت و اطاعت
سب بہ مقتضائے تعدد و مظاہرہ ہادی و
ضل ہے۔ نیز اپنی شناخت کی غرض

شناخت خویش کہ اظہار خویش
 بقید می شود شناخت بالفعل کہ
 در بعضی نیست بسبب تلوث بہ حیثان
 و عشاوہ جسم و جسمانیت بودہ است
 چہ نظر بر ظاہر حقیقت من الوجہ
 الاطلاقی از اسم و رسم و انتساب
 او غیب و انتساب غیر بہ او متعالی
 است پس ادراک متعلق بہ این مرتبہ
 نہ شود زیرا کہ ادراک مستلزم تمیز
 مدرک است از غیر و درین مرتبہ
 امتیاز کلی مفقود است و حکم بہ این
 مرتبہ بآنکہ متعلق نمی شود از قبیل
 حکم بر مجہول مطلق است و آن متمنع
 آرے در مرتبہ فنا فی اللہ ادراک
 این مرتبہ حاصل می شود چہ کہ
 مدرک درین مرتبہ غیر حق نیست و
 خفائے حق از غایت ظہور اوست
 صغیرہ گویند کہ ادراک حق من حیث
 ہی ہرگز در هیچ حال از انسان بلکہ

سے کہ اپنا اظہار تشید سے ہوتا ہے اور
 بعضوں میں جو بالفعل شناخت نہیں ہے
 وہ بسبب آلودگی حدوث اور حجاب
 جسم و جسمانیت کے ہے کیونکہ یہ ظاہر
 ہے کہ حقیقت مرتبہ اطلاق میں اسم و رسم
 اور کسی کی طرف منسوب ہونے یا کسی کے
 اس کی طرف منسوب کیے جاتے سے
 پاک و برتر ہے پس ادراک اس مرتبہ تک
 نہیں پہنچتا کیونکہ ادراک کے لیے مدرک کا
 غیر سے تمیز کرنا لازم ہے اور بیان تمیز بالکل
 مفقود ہے اور اس مرتبہ پر حکم کرنا باوجودیکہ
 وہ عقل میں نہیں آتا ایسا ہے جیسے
 مجہول مطلق پر حکم کرنا جو متمنع ہے ان
 مرتبہ فنا فی اللہ میں اس مرتبہ کا
 ادراک حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس مرتبہ میں
 مدرک بجز حق اور کوئی ہے نہیں اور حق کا
 خفا و جد اس کے انتہائے ظہور کے ہے
 صغیرہ کہتے ہیں کہ ادراک حق من حیث
 الذات ہرگز کسی حال میں انسان بلکہ

از هیچ موجود درین معنی متفک
 نیست هیچ تفاوت میان اسناد
 موجودات نیست و این ادراک را
 معرفت و علم بسیط خوانند و تفاوت
 در ادراک ادراک است و شعور به آن که
 مدرک حق است و تکلیف از جهت
 تحصیل این ادراک است کہ آن را
 علم مرکب خوانند و بدان کہ از وجہ
 اعیان ثابتہ مظاہر حق اند و از وجہ
 امر بالعکس پس ہر یک بمنزلہ آئینہ
 باشند دیگر را چنانکہ الْمُؤْمِنُ
 مِرَاتُ الْمُؤْمِنِ اشارے لطیف
 بہ آن می نماید و ہر یک بنظر حلی
 منصبیہ بصیغ دیگر است صِبْغَةُ اللَّهِ
 وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً
 وَتَحْنُّ لَهُ أَعْيُنُهُمْ وَنَسَبًا يَدِ
 انکاشت کہ اعیان ثابتہ کہ صور علیہ
 حق اند بہ اعتبار ثبوت در علم قدیم
 حق قدیم اند و از ان وجہ کہ صفات

کسی موجود سے متفک نہیں اور اس بارہ
 میں اسناد موجودات میں کوئی مشرق
 نہیں اور اس ادراک کو معرفت و علم
 بسیط کہتے ہیں مشرق ادراک ادراک
 میں ہے اور اس کے شعور میں کہ مدرک
 حق ہے اور تکلیف اس ادراک کے حاصل
 کرنے کے لیے ہے جسے علم مرکب کہتے ہیں
 اور جاننا چاہیے کہ ایک وجہ سے اعیان ثابتہ
 مظاہر حق ہیں اور ایک وجہ سے اس کے
 برعکس تو ہر ایک دوسرے کے لیے بمنزلہ
 آئینہ کے ہیں جس کی طرف الْمُؤْمِنُ مِنْ
 مِرَاتُ الْمُؤْمِنِ میں اشارہ ہے اور
 ہر ایک صاف طور پر دوسرے کے رنگ سے
 رنگین ہے۔ اللہ کا رنگ ہے اور کون اللہ
 سے رنگ میں اچھا ہے اور قسم اس کی
 عبادت کرتے ہیں اور یہ بھی جاننا چاہیے
 کہ اعیان ثابتہ جو صور حسیہ حق ہیں
 وہ بہ اعتبار علم حق میں ثابت ہونے
 کے قدیم ہیں اور بہ حیثیت صفات

ایشان در وجود ظاہر ہر می شود
 موجود اند و از ان وجہ کہ ذات
 ایشان بر معدویت خود باقی است
 معدوم اند و ہمذا مرات وجود حقیقی
 اند و چون وجود حقیقی متصف بہ جمیع
 صفات کمال است و در ہر مظهر
 کہ ظاہری شود صفات ازو منفک
 نے پس ہر یک از اعیان گنجائش
 نمایش جمیع اعیان بدین اعتبار
 وارد اگرچہ وہ بعضے بحجاب کون و
 اجمال محتجب است و در بعضے بہ ظہور
 تفصیل ظاہر چنانچہ در عالم آدم
 مفصل است و مراتب تفصیل مختلف
 اند و مراتب بودن ایشان وجود را این
 ہمہ بنا بر عدم ایشان است چہ
 آئینہ تا از رنگ خالی نہ باشد رنگ
 نہ لسا ید پس ازین بیان واضح
 شد کہ در مرتبہ ذات ماعابد
 و معبود ہر دو ایم و در مرتبہ تعیین

وجود میں ظاہر ہونے کے موجود اور بحیثیت
 اپنی معدویت ذاتی پر بانی رہنے کے
 معدوم ہیں اور پھر بھی آئینہ
 وجود حقیقی ہیں اور چونکہ وجود حقیقی کل
 صفات کمال سے متصف ہے اور ہر
 مظهر میں صفات اوس سے منفک
 نہیں تو اس اعتبار سے ہر عین ثابت
 میں کل اعیان کے ظہور کی گنجائش
 ہے اگرچہ بعض میں بوجہ اخفاء
 اجمال پوشیدہ ہے اور بعض میں بہ ظہور
 تفصیل ظاہر جس طرح آدم عالم
 میں مفصل ہے اور مراتب تفصیل
 مختلف ہیں اور وجود کے لیے اون کا
 آئینہ ہونا یہ بوجہ اون کی عدیت
 کے ہے کیونکہ جب تک آئینہ بے رنگ
 نہ ہوگا اوس میں رنگ معلوم
 نہ ہوگا تو اس بیان سے معلوم
 ہوا کہ مرتبہ ذات میں ہم عابد و
 معبود دونوں ہیں اور مرتبہ تعیین میں

عابد خواہ ناقص یا کامل بطور اختلاف
محسوس چہ کہ حکم ہر چیز بہ اختلاف
مواضع مختلف می شود مثلاً حکم
آفتاب دیگر حکم سایہ دیگر آفتاب
اگر بر ظلمت افتد ظلمت دفع شود
و اگر نہ افتد بماند زیادہ زبان درازی

است ہمین قدر کافی است

سوال ہشتم چون حق گفت کہ
شیطان دشمن شماست متابعت
اوند نہ کنید والا بدوزخ خواہم فرستاد
پس بگو شیطان بر ما قادر است یا
حق اگر حق است پس چرا گذشت
کہ متابعت شیطان کنیم و بدوزخ رویم
اقول شیطان علم خودی و تعین
ماست گویا حق می فرماید کہ از جہالت
خودی خویش دور مانید ورنہ بدوزخ
غیرت و بدقت شماست
و مقتضائے آن علم تقدیر خودی و
خدائی است و موجب جزا و سزا

صرف عابد خواہ ناقص ہون یا کامل
حسب اختلاف محل کیونکہ ہر چیز کا حکم
بہ اختلاف مواضع مختلف ہوتا ہے مثلاً
آفتاب کا حکم اور ہے اور سایہ کا حکم اور
آفتاب اگر ظلمت پر چلے تو ظلمت دفع ہو جائیگی
اور اگر نہ چلے تو رہے گی۔ زیادہ زبان درازی
ہے اسی قدر کافی ہے۔

آٹھواں سوال خدا نے جو یہ فرمایا کہ شیطان
متھا را دشمن ہے اوس کی پیروی
نہ کرو ورنہ ہم بدوزخ میں بھیجیں گے تو شیطان
ہم پر قادر ہے یا خدا اگر خدا ہے تو اوس نے
کیون ہم کو شیطان کی متابعت کرنے
اور بدوزخی ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔

میں کہتا ہوں کہ شیطان ہمارے تعین و خودی
خودی کا علم ہے گویا حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ
اپنی خودی و جہالت سے دور ہو ورنہ بدوزخ
غیرت و بدقت تمہارا تقدیر وقت ہے
اور اوسے علم کا مقتضا تقدیر خودی و
خدائی ہے اور وہی سبب جزا و سزا

وسیاست۔ دیگر بحث این سئلہ از
سابق نمیدنی است

سوال نهم۔ ابلیس بہ آدم چه سجده
نکرد و از خطاب حق سرشید آیا حق
بر ابلیس قادر بود یا نہ برقتد یرثانی
کفر لازم می آید و برقتد یر اول گویا
حق نہ خواست درین صورت لعنت
بر ابلیس چراست۔

اقول ابلیس عبارتست از منظر
انانیت و امر بہ سجده بدین غرض
بودہ کہ حق سبحانہ بہ کمال رحمت
فرمود کہ من انانیت بہ سجده کہ در حقیقت
تواضع است مبدل بہ انکار گردد و امر
بہ سجده آن ہم بہ تقاضای منظریت
بود و تمرد و سرکشی از انانیت و
محکومیت۔ تعبیر این سئلہ مانند آنست
کہ کسی جز خود را از خود جدا سازد و
اورا منی نہ بود مگر بہ مجبوری حتی الوسع
گردن کشی کند ہر چند کہ تا توان

وسیاست بہ بانی اس سئلہ کی بحث
بیان سابق سے سمجھنا چاہیے۔

نواں سوال شیطان نے حضرت آدم کو
کیوں نہ سجد کیا اور خدا کا حکم کیوں نہ مانا
حق ما شیطان پرست اور تھا یا نہیں دوسری
صورت میں کفر لازم آتا ہے در پہلی
صورت میں گویا خدا نے خود نہ چاہا پھر
شیطان پر لعنت کیوں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیطان سے منکر
انانیت مراد ہے اور سجدہ کا حکم اسی غرض
سے تھا کہ خداوند تعالیٰ نے کمال رحمت
سے فرمایا کہ یہ انانیت سجدہ سے جو حقیقت
تواضع ہے مبدل بہ انکار ہو جائے اور
سجدہ کا حکم بھی تقاضای منظریت سے تھا
اور سرکشی انانیت محکومیت سے
اس سئلہ کی تعبیر یوں ہے کہ جیسے
کوئی اپنا جزو اپنے سے جدا کرے
اور وہ راضی نہ ہو مگر مجبوراً حتی الوسع
گردن کشی کرے گا اگرچہ ناتوان

مختص است مگر اقتضا سے آن وقت
 و حالت میں است صوفیہ گویند
 کہ ابلیس یعنی منظر اسے مثال را چون
 ہنگام ظہور رسید ہم منظر رحمت خاص
 رسید بران رضی نہ شد و نظر ہمت
 بران کلمہ لعن کہ عبارت از دور انداختن
 است را ند و این ہمہ مظاہر اند
 لعن منظر قہر و جلال و حلم منظر جلال
 و کمال و این ہمہ کیے اند کذا سمعت
 عن جدی و استاذی مولانا
 شاہ تقی علی قلند نور اللہ خیر مجاہد
 المعطر

سوال دہم چون مقصود از ایجاد
 خلایق اظہار فضل است پس در ذرخ
 عذاب برائے خبیث۔

اقول مقصود از ایجاد صرف اظہار
 فضل نیست بالذات بلکہ دیدن خود است
 بانی در ذرخ برائے نفع آن ظہور است
 کہ بتلوٹ امکان تلوٹ گشتہ

مختص ہے مگر اوس وقت و حالت
 کا مقتضا یہی ہے۔ صوفیہ کہتے
 ہیں کہ ابلیس یعنی منظر اسے مختص
 کا جب وقت ظہور ہوا اسے منظر
 رحمت خاص ہو چکا اوس پر راضی نہ
 ہوا اور نظر ہمت اوس کی کلمہ لعنت
 پر رکھی جس سے مراد دور پھینکنا ہے
 اور یہ سب مظاہر ہیں لعنت منظر قہر
 جلال اور حلم منظر جلال و کمال ہے اور یہ سب
 ایک ہیں ایسا ہی میں نے اپنے جسد
 استمار حضرت مولانا شاہ تقی علی قلند
 سے سنا۔

و سوال ثلثاں۔ جب کہ ایجاد
 خلق سے اظہار فضل مقصود ہے تو در ذرخ
 و عذاب کس لیے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایجاد سے بالذات مقصود
 صرف اظہار فضل نہیں ہے بلکہ اپنا دیکھنا
 ہے باقی در ذرخ اوس ظہور کے صاف کرنے کے
 لیے ہے جو لوٹ امکان سے آلودہ ہو گیا ہے

تفصیل این مسئلہ بہ بسط و شرح
از رسالہ فیض الدینی توان جست

سوال یازدهم حق تعالیٰ بخلق
محتاج بود یا نہ اگر بود پس نیاز لازم
می آید اگر نہ بود از وجود خلق اورا
چہ فائدہ کہ یکے را بہ دوزخ دیکے
را بہ بہشت برد۔

اقول ع ما بہ محتاج بودیم او با
مشتاق بودیم دوزخ و بہشت این
ہمہ مقتضیات مرتبہ تفصیلی اند باقی
جواب بالتفصیل در سابق گذشت
سوال دوازدهم انچه در ازل بر خلق
نوشته اند ہمان می شود پس ابوہریرہ
دفعے کہ نہ بود چہ گناہ کردہ کہ ابوہریرہ
شد و محکمہ دفعے کہ نہ بود چہ طاعت
کرد کہ پشیمہ شد

اقول باید دانست کہ مقتضای
فَاَخْبَتُ اَنْ اَعْرِكَ بِحَسْبِ ظُہْرِ
ہنوز بہ غایت مقصد کہ عبارت از

اس مسئلہ کی تفصیل شرح و بسط سے رسالہ
فیض الدینی میں مشہور ہے ابن العربی میں دیکھنا چاہیے
کیا از حیوان سوال۔ حق تعالیٰ بخلق کا
محتاج تھا یا نہیں اگر تھا تو نیاز لازم آتا ہے
اور نہ تھا تو خلق کے وجود سے اس کا
کیا فائدہ اور کیوں کسی کو دوزخ اور کسی کو
بہشت میں لیجاتے گا۔

میں کہتا ہوں کہ ہم اس کے محتاج تھے
اور وہ ہمراہ اشتاق تھا۔ دوزخ و بہشت
مقتضیات مرتبہ تفصیلی ہیں۔ باقی
مفصل جواب پہلے ہو چکا۔

بارہواں سوال جو کچھ ازل میں خلق
کے لیے لکھ دیا ہے وہی ہوتا ہے پس
ابوہریرہ جب نہ تھا تو اس نے کون ایسا گناہ کیا
تھا جو وہ ابوہریرہ ہوا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جب وہ
نہ تھے کون ایسی طاعت کی جو وہ پیغمبر ہو
میں کہتا ہوں کہ مقتضای
فَاَخْبَتُ اَنْ اَعْرِكَ بِحَسْبِ ظُہْرِ
بہت ظہور ابھی غایت مقصد پر جو

معرفت قلبی و رویت علمی است نہ ہند
 بود مادرش کمالہ و حقیقت جامعہ
 حاملہ صورت انسانی تہو و خود نہ دیگر مقصود
 بہ حصول نہ انجامید پس بدولت این
 صورت جامعہ چندین عوالم و مظاہر
 پیدا آورد و این ہمہ را بحسب
 عالمی و مظہری تدبیرے و تفسیرے است
 کہ وجدان ایشان تاحصے می رسد و
 بحسب آن حکم قطعی می نماید و از دوسے
 خبر مخبر صادق حکم دیگری شنود
 بران یقین می کند و ہر دو در نفس الامر
 تعارض نہ دارند مگر باعتبار اجزائے احکام
 عالمی بر عالمی دیگر مثلاً زید عمر و راکشت
 حاکمان عادل اورا بقصاص اہل کشتند
 این مسترد در وجدان ایشان می گنجد
 و بحسب این علم فعل زید ظلم بود و فعل
 حاکم کہ اورا در جزائے عمل اگشت
 سراسر انصاف و در عالمی دیگر اہل
 عمر و تا این وقت نوشتہ بود ملک الموت

معرفت قلبی اور رویت علمی سے مراد ہے
 نہ پود پچی تھی جب تک نشا کمالہ و حقیقت
 جامعہ حاملہ صورت انسانی میں اپنا تہو
 نہ دیکھا اس کا مقصد حاصل ہوا تو اس
 صورت جامعہ کی بدولت اتنے عوالم و مظاہر
 ظاہر کیے اور ان سب کو ہر عالم و مظہر کے
 موافق ایک تدبیر و تصرف ہے جن کا وجدان
 ایک حد تک پود پچتا اور وہی اسی حکم قطعی
 رکھتا ہے اور مخبر مخبر صادق دوسری حد
 کا حکم سنتا اور اس پر یقین کرتا ہے اور
 دونوں نفس الامر میں مختلف نہیں مگر ایک
 عالم کے احکام دوسرے عالم پر جاری کرنے
 کے اعتبار سے مثلاً زید نے عمر کو مار ڈالا حاکم
 عادل نے اُس کو عمر کے قصاص میں مار ڈالا
 اس وقت درادن کے وجدان میں اتنا ہے
 اور اس علم کے موافق زید کا فعل ظلم
 تھا اور حاکم کا فعل سراسر انصاف اور
 دوسرے عالم میں عمر کی اہل اسی وقت
 تک لکھی تھی بحکم الہی ملک الموت نے

بحکم الہی بر وقت معلوم روح اور قبض
 کرد و این از وجدان ایشان بالاتر است
 اکنون اگر کسی اعتراض کند کہ فعل
 زید ظلم نہ بود حاکم چرا اورا کشت روح
 عمر و بر اجل خود بہ دست ملک الموت
 قبض شد زید را چہ گناہ حاکم اورا ظلم
 کشت این اعتراض مستحق جواب نیست
 زیرا کہ معترض خلط احکام عوالم در یک دیگر
 چنانکہ کردہ است بر عاقل پوشیدہ نیست
 پس بچنین صورت معینہ ابو جہل وغیرہ
 کہ مقتضای آن عالم بود و این از عالم
 کہ می پرسند حال آن این است کہ
 این گناہ و ثواب نیز کہ ہر یک می کنند کہ
 فاعل حقیقی اینا بودہ اند ہمہ تقاضای
 دولی صورتی است۔

سوال سیر و ہم۔ حق تعالیٰ فرمود
 وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ پس اگر بدو رخ
 رویم ہم اربابا خواہد بود پس از دو رخ
 چہ عذاب و چگونہ خدا در دو رخ بیاید

وقت معین پر ادس کی روح قبض کی
 اور یہ دن کے وجدان سے بالاتر ہے
 اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ زید کا فعل
 ظلم نہ تھا حاکم نے کیوں اس کو مار ڈالا
 عمر و اپنی دست پر پہنچ کر مراد زید کا کیا
 گناہ حاکم نے اس سے ظلم سے مارا تو یہ اعتراض
 قابل جواب نہیں کیونکہ معترض نے عوالم کے
 احکام جس طرح باہم خلط کر دیے ہیں وہ
 عاقل پر مخفی نہیں اسی طرح صورت معینہ
 ابو جہل وغیرہ میں جو اس عالم کے مقتضا
 تھے اور جس عالم کے متعلق سوال ہے اس کا
 یہ حال ہے کہ یہ گناہ و ثواب بھی چہ
 ایک کرتے ہیں اس کے کب وہ جہلی
 فاعل ہیں یہ سب تقاضائے دولی
 صورتی ہے۔

سیر ہوا ان سوال حق تعالیٰ نے فرمایا کہ
 تمہارے ساتھ ہے جان کہین تم ہو تو اگر ہم دوزخ میں
 تو بھی وہ ہمارے ساتھ ہوگا پس دوزخ سے عذاب
 کا کیا ڈر اور کیسے دوزخ میں خدا جاسکتا ہے

و اگر آن جانخواہ بود پس معنی آیت
چہ خواہند بود معیت علی این جا مراد
نمی تواند بود زیرا کہ بیان تصریح فرمودہ
است پس معیت ذاتی از چگونہ منقسم
شدہ و این ہمہ عذاب و ثواب
مطیعان از چہ روست زیرا کہ کفر و ایمان
ہمہ بدست قدرت اوست۔

اقول حقیقت و اقصیٰ بر مذہب اہل
توحید ہمین است کہ این ہمہ موجودات خود
وجود واجب الوجود است کہ بہ چندین
ہزار اشکال ظاہر است و بہ بے چونی
و چگونہ بصد ہزار چونی و چگونہ ہویدا
گشتہ غیر اود موجودیت ہر چہ بہت
از دست دہم دست صاحب فنا
فی الذات ذات خود را و تمامی عالم
را ذات حق پندارد و یقین می داند
کہ حضرت حق از مرتبہ اطلاق
نزول فرمودہ باین صور و اشکال
مختلفہ ظاہر شدہ ازین جا گفتہ اند

اور اگر وہان نہ ہو گا تو اس آیت کے
کیا معنی ہوں گے معیت علی بیان مراد
ہو نہیں سکتی ہے کیونکہ اس کی
تصریح فرمائی ہے لہذا معیت ذاتی
اس کی کیسے تقسیم ہوئی اور یہ عذاب
و ثواب کیوں ہے کیونکہ ایمان و کفر سب
اوس کے قبضہ قدرت میں ہیں

تین کہتا ہوں کہ حقیقت واقعی اہل توحید
کے مذہب پر یہ ہے کہ یہ سب موجودات
خود وجود واجب الوجود سے جو اس قدر
شکون میں ظاہر ہے اور باوجود بے چونی
و چگونہ لاکھوں طرح سے ظاہر ہوا
ہے اس کے سوا کچھ نہیں جو کچھ ہے
سب وہی ہے صاحب فنا فی الذات
اپنی اور تمام عالم کی ذات کو ذات
حق سمجھتا ہے اور یہ یقین کرتا ہے
کہ حضرت حق مرتبہ اطلاق سے نزول
کر کے مختلف صور توں اور شکلوں میں
ظاہر ہوا ہے اسی لیے یہ ارشاد ہوا کہ

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ
سَرَاتِبَهُ وَعَرَفَتْ رَحْمَتِي يَرْحَمُنِي
تاکہ من آدم بودم شناختم خود را
و چون از خود رستم حق را حق
شناخت۔

سوال چہار و ہم۔ چون حق ضرور
کہ وَاللّٰهُ يُعَلِّمُ الْكُفْرَ وَالْجَهَنَّمَ وَمَا يُخْفِي
وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ پس جب
حاجت کہ کر انا کا تبین احوال ہر کس
بنویسند۔

اقول ابن حسب قاعدہ مقررہ مایست
کہ درین نشاندہ دنیا ہر امر بہ شہادت و
کس محتاج می شویم آن جاہم بچو
معاملات این جابر اسے تسلی و تسکین
و زحیم بر فرشتگان می نہر ماید کہ برآ
خلافت آدم مانع شدہ بودند اکنون بر
ایشان مخالفان را مسلط داشتہ
تا شرمندہ دار آگاہ مانند در حبس را
کردار اسے نیک و بد آگاہ مانند بسو

جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے
پروردگار کو پہچانا۔ اور میں نے اپنے رب کو
رب سے پہچانا۔ جب تک میں آدم تھا
میں نے اپنے کو پہچانا اور جب میری خودی
باتی رہی تو حق نے حق کو پہچانا۔

چودھواں سوال حق نعلے
فرماتا ہے کہ اللہ کھلا اور مچھپا سب
جانتا ہے۔ اور۔ اللہ ہر چیز جانتا ہے پھر
اس کی کیا ضرورت کہ انا کا تبین ہر
شخص کے حالات لکھیں۔

تین کہتا ہوں کہ یہ ہمارے مقررہ قاعدہ کے
موافق ہے کہ ہم کو دنیا کے ہر کام میں دو آدمیوں
کی گواہی کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان
بھی ہیں کے معاملات کی طرح تسلی
و تسکین اور ان فرشتوں پر زحیم کے
لیے فرمائے گا جو خلافت آدم کے خلاف
تھے اب ان پر محالین کو مسلط کیا
تاکہ شرمندہ ہو کر خستہ دار۔ ہیں اور
اچھے برے انساں کی حبس پر آگاہ ہو کر

اعمال صالحہ رنجتے و میلے زیادہ
نمائند پس ہر کہ اعمال نیک بحسب آورد
حق تعالیٰ بعد حساب از فرشتگان
خواہد فرمود کہ بنیید این بہمان سفاک
ظنی شماست و ہر کہ بد کردار بد سے
مخالفتان خویش شرمندہ خواہد شد و
در ان پشیمانی حق بجانب اور خواہد بود
پس است نزد اہل ظاہر اما اہل توحید
کہ ہمہ کیے دانند و غیر اور میان نہ بینند
می گویند کہ این ہمہ خود اوست و ازو
چہ ممکن بذاتہ وجود ندارد نہ ذہن و نہ خارجاً
پس نظر بذات او تمام مہنومات ازو
مسلوب باشند و هیچ مہنوم اورا بہین
اعتبار ثابت نہ باشد چنانکہ در کتب
عقلیہ در تحت ماہیت مقرر شدہ و بہین
سوال نہ موجود باشد و نہ معدوم
زیرا کہ صدق سوجہ مستدعی وجود موضوع
است و چون عدم در حد ذات خود
وجود ازو سلب است پس عدم نیز ازو

نیک اعمال کی طرف زیادہ رغبت کریں
جو شخص نیک کام کرے گا تو حق تعالیٰ
بعد حساب فرشتوں سے فرمایگا کہ دیکھو
وہی ہے جسے تم سفاک سمجھتے تھے اور جو برائی
کرے گا وہ اپنے مخالفوں کے دربر شرمندہ
ہوگا اور اوس پشیمانی میں حق بجانب
ہوگا یہ اہل ظاہر کے نزدیک ہے مگر
موقدین جو سب ایک جانتے اور سب کو
غیر نہیں دیکھتے یہ کہتے ہیں کہ یہ سب
خود وہی ہے اور اوس سے کیونکہ ممکن
نہ اتہ ذہن و نہ خارجاً موجود نہیں ہذا
بہ لحاظ اوس کی ذات کے تمام مہنومات
اوس سے سلب ہیں اور کوئی مہنوم
اس اعتبار سے اوس کو ثابت نہیں
جیسا کہ کتب عقلیہ میں ماہیت کے تحت
میں مستبر ہوا و ماسی شرح نہ موجود ہوگا
نہ معدوم کیونکہ صدق سوجہ مستدعی
وجود موضوع ہے اور چونکہ وجود عدم سے
فی نفسہ سلب ہے تو عدم بھی اوس سے

مسلوب باشد و عدم از جملہ مفہومات
 خارجیات چہ نہ عین است و نہ جزو
 پس آن نیز از مسلوب باشد و انچه
 متاخرین گفتہ اند کہ صدق موجبہ
 سالبۃ المحمول مقتضی وجود موضوع نیست
 خلاف تحقیق است و انچه گفتہ اند کہ
 عقل از مقدمہ مشورہ کہ ثبوت شئی مرثی
 را مقتضی وجود موضوع است استثناء
 محمول سلبی می کند و استثنائے محمول
 عدولی نمی کند کہ صریح است کہ عقل سلیم
 ساعد اوست بلکہ این قضیہ کہ ایشان
 آن را سالبۃ المحمول نام کردہ اند معدولہ
 است چہ حرف سلب جزو محمول است و
 در کتب عقلیہ تحقیق این بسیار است
 پس انچه مشہور است کہ ممکن در ذات
 خود معدوم است باین معنی ذرا باید گرفت
 کہ بذوات خود موجود نیست نہ آن کہ صفت
 عدم در اثبات است زیرا کہ این معنی
 اقتضائے آن می کند کہ آن خود بہ ذات

مسلوب ہوگا اور عدم منجملہ مفہومات
 خارجیہ کے ہے کیونکہ نہ اس کا عین ہے نہ
 جزو تو وہ بھی اس سے مسلوب ہوگا اور
 جو متاخرین کا مقولہ ہے کہ صدق موجبہ
 سالبۃ المحمول مقتضی وجود موضوع نہیں ہے
 یہ تحقیق کے خلاف ہے اور یہ جو کہا ہے کہ
 عقل مقدمہ مشورہ سے (کہ شئی کا ثبوت
 شئی کے لیے وجود موضوع کا مقتضی ہے)
 استثنائے محمول سلبی کرتی ہے اور
 استثنائے محمول عدولی نہیں کرتی یہ
 صریحی محکم ہے جس کے عقل سلیم موافق
 نہیں بلکہ یہ قضیہ جس کو وہ سالبۃ المحمول
 کہتے ہیں معدولہ ہے کیونکہ حرف سلب
 جزو محمول ہے اور کتب عقلیہ میں اس کی
 بہت تحقیق ہے تو یہ جو مشہور ہے کہ ممکن
 اپنی ذات میں معدوم ہے اس کے یہ
 معنی لینا چاہیے کہ اپنی ذات سے موجود نہیں
 ہے نہ یہ کہ صفت عدم اس کے لیے ہے
 کیونکہ یہ معنی اس کے مقتضی ہیں کہ وہ بذات خود

خود ثابت باشد یہ نحوے از انحاء ثبوت و
 معلوم است کہ ممکن رہے ہر شیخ ثبوت از ذات
 خود نیست چنانچہ در بحث بولیت ماہیات
 مفصل مذکور است و انچہ شیخ محی الدین
 ابن عربی در رسالہ انشاء الدوایر میں فرماتا
 کہ معدوم عین عدم است و ابرے
 زائد بر عدم نیست غرض شیخ آن نیست
 کہ اورا صفت ثابت ہست و چگونہ چیزے کہ
 اصلاً ثبوت نہ داشتہ باشد اورا صفت
 ثابت باشد بلکہ غرضش آن ست کہ اورا
 ہر شیخ ذات و صفت نیست پس تعین
 اذنہ توان کرد مگر بحسب فرض و عبارت
 شیخ مشعر بر این است کہ لایخفہ و ازین
 بحث معلوم شد کہ انچہ در علوم عقلیہ
 مقرر شدہ کہ ممکن اگرچہ قدیم زمانی باشد
 حادث است باین معنی کہ عدم او
 سابق بر وجود اوست پس محمول ست
 بر تقدم سلب ثبوت نہ بر تقدم ثبوت
 سلب و در تقدم سلب ثبوت نیست

کسی نہ کسی صحیح ثابت ہو اور معلوم ہے
 کہ ممکن کے لیے کوئی ثبوت ذاتی نہیں ہے
 چنانچہ بحث ببولیت ماہیات میں
 مفصل مذکور ہے اور یہ جو حضرت شیخ اکبر
 رسالہ انشاء الدوایر میں فرماتے
 ہیں کہ معدوم عین عدم ہے کوئی امر
 زائد بر عدم نہیں توان کا مطلب یہ
 نہیں ہے کہ اوس کے لیے کوئی صفت
 ثابت ہے کیونکہ جو چیز بالکل ثابت ہی
 نہ ہوگی کیسے اوس کی کوئی صفت پائی
 جائیگی بلکہ اون کی غرض یہ ہے کہ اوسکی
 نہ کوئی ذات ہے نہ صفت پس اوس کا
 تعین فرضی ہے اور یہی اون کی عبارت
 سے معلوم ہوتا ہے اس بحث سے معلوم
 ہوا کہ یہ جو علوم عقلیہ میں مقرر ہے کہ ممکن
 اگرچہ قدیم زمانی ہو حادث ہے اس لیے کہ
 اوس کا عدم اوس کے وجود پر سابق ہے
 تو تقدم سلب ثبوت پر محمول ہے نہ تقدم
 ثبوت سلب پر اور تقدم سلب ثبوت میں بھی

غرض تمام است چنانچہ در تعلیقات و
 حاشی کتب عقلیہ تفصیل آن موجود است
 باید کہ طالب بہ آن رجوع نماید و چون
 مسترشد کہ موجود حقیقی غیر حق نیست
 و هر چه غیر اوست نسبت بہ آن ذات
 موجود نامی شود پس ہر کمالی کہ در ممکن
 ظاہر شود فرع و ظل کمال اویا شد
 نہ آنکہ کمال آنحضرت از ممکنات باشد
 اگر گوئی کہ چون حق از لا وابد واجب
 صفات کمال متصف است و حق
 ذاتی آنحضرت مسلم پس ایجا و عالم چرا
 فرمود گویم کہ اسماء الہی مقتضی ظهور در
 مجالے عینی اند مثلاً حسن مقتضی تجسلی
 عشقی است منقول است کہ حضرت
 خواجہ روز بھان در اول حال کہ خطہ
 شیراز را بہ قدم خویش مورد برکات
 ساخت در جامع عتیق مقصدی تذکیر
 شد روز اول کہ می رفت تا د عطا گوید در
 راہ دیدنہ نشہ دختر خود را بیتی می کرد کہ

وقت تمام نہی جس کی تفصیل تعلیقات و
 حاشی کتب عقلیہ میں موجود ہے طالب کو
 دیکھنا چاہیے اور جب پناہت ہو گیا کہ مجسّم
 حق کے موجود حقیقی کوئی نہیں اور اوس کے
 علاوہ جو کچھ ہے وہ اوس کی طرف منسوب
 ہونے سے موجود ہے تو جو کمال ممکن
 میں ظاہر ہو گا وہ اوس کے کمال
 کا فرع و ظل ہو گا نہ یہ کہ اوس کا کمال
 بذریعہ ممکنات ہو اگر یہ کہا جائے کہ جب
 حق از لا وابد اکل صفات کمال سے متصف
 ہے اور اوس کا غنا سے ذاتی مسلم ہے تو
 عالم کی ایک ادا اوس نے کیوں نہ ہو
 تو میں کہوں گا کہ اسماء الہی بحالی
 عینی میں ظہور کے مقتضی ہیں جیسے حسن
 تجسلی عشقی کا مقتضی ہے نقل ہے کہ
 حضرت خواجہ روز بھان جب شیراز تشریف
 لائے اور جامع عتیق میں داعظ مقرر ہوئے ایک
 روز دعوت کئے جا رہے تھے راستہ میں دیکھا کہ
 ایک عورت اپنی لڑکی کو نصیحت کر رہی تھی کہ

اسے دختر حسن خود را پوشیدہ دارنا خواہد
و بے اعتبار نہ گردی شیخ چون این
سخن بشنید گفت اسے زن حسن بآن
را حنی نیست کہ تنہا و متفرد باشد البتہ
می خواہد کہ با عاشق تسہیلین باشد و
حسن و عشق را در ازل با ہم عہدے بستہ
اند کہ ہرگز ہر ہم جدا نہ شوند شیخ چون
یہ مجلس در آمد اول این حکایت را
نقل کرد اصحاب را از استماع این چندان
وجد و حال رسید کہ بعضی از خود شدند
و برخے خود را دادند و بیان این معنی
بہ زبان دیگر آن کہ وجود الہی بہ مقتضای
ارادہ افاضہ بر تو نور و جوہر بر آئسان
ممکنات نمود پس بہ محض ارادت بے غرضی
از اغراض ذرات کمالات را از کتم عدم
در عرصہ نشود و جوہر و ظاہر آورد و فعل
حق تابع ارادہ نیست چہ آن فاعل
مختار است و شیخ اشعری و متابعان
او بر آنند کہ افعال اللہ معلل بغير حق

بیٹی اپنا حسن پوشیدہ رکھ تاکہ دلیل
اور بے اعتبار نہ ہو شیخ نے یہ سن کر فرمایا
بی بی حسن تنہائی پر راضی نہیں ہے
بلکہ یہ چاہتا ہے کہ عاشق کے ساتھ
ہو اور حسن و عشق میں باہم ازل
سے اس کا عہد ہے کہ ہرگز ایک
دوسرے سے جدا نہ ہوں گے پھر
او غفون نے مجلس میں آکر پہلے ہی بیان
کیا جس کو سن کر لوگوں کا چہال ہوا
کہ بعض بے ہوش ہو گئے اور بعض مر گئے
اور دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب
یہ ہے کہ وجود الہی نے بہ مقتضای ارادہ
اعیان ممکنات پر پر تو نور و جوہر کا افاضہ
کیا اور محض ارادہ سے بلا کسی غرض کے
ذرات ممکنات کو کتم عدم سے عرصہ
نشود و جوہر میں لایا اور حق کا فعل
ارادہ کا تابع نہیں ہے کیونکہ وہ فاعل
مختار ہے اور شیخ اشعری اور اوان کے تابعین
اس کے قائل ہیں کہ افعال الہی معلل بغير حق

نیست اگر چه خالی از حکم و مصالح
 نیست و معنی این سخن این است کہ
 ہر چیز از آنحضرت صادر می شود
 بہ شعور و ارادے بے آن کہ تصور آن
 باعث و محرک آن باشد بہ آن فعل
 پہنچانکہ در افعال اختیار یہ انسان کہ تصور
 آن مطلوب محرک فاعل می شود و او را
 فاعل می سازد کہ این نقص است و
 مستلزم تاثیر حق تعالی است از شعور
 بہ ممکنات و آنکہ غیر متمم فاعلیت باشد
 پہنچانکہ در افعال حیوان غایت متمم
 فاعلیت است و درین مقررہ مناقشہ
 امیال است بنا بر آن کہ علم بہ ممکنات
 و غایات مترتبہ بران صفت حق است
 پس اگر فعل حق موقوف بران باشد
 استکمال واجب بغیر لازم نیاید
 زیرا کہ صفات او بجانہ عین ذات او نیند
 نہ خارج بلکہ ترتب صفت فاعلیت او
 بر صفات ذاتیہ او لازم می آید و درین

نہیں ہیں اگر چہ حکمتوں اور مصلحتوں
 سے خالی نہیں اور اس کا مطلب یہ
 ہے کہ ہر چیز اوس سے بہ شعور و ارادہ
 صادر ہوتی ہے بغیر اس کے کہ اوس کا
 تصور اوس فعل کا باعث و محرک ہو
 جیسے انسان کے افعال اختیار یہ جس میں
 مطلوب کا تصور محرک و فاعل ہو کہ
 اوس کو فاعل بنا ہے کہ یہ نقص ہے اور
 اس کا مستلزم کہ تاثیر حق تعالی
 شعور ممکنات سے ہو اور یہ کہ غیر متمم
 کنندہ فاعلیت ہو جس طرح کہ افعال
 حیوان میں غایت متمم فاعلیت ہے اور
 اس مقررہ میں مناقشہ کی گنجائش ہے
 اس لیے کہ ممکنات اور اوس کے غایات
 مترتبہ کا علم یہ صفت حق ہے تو اگر فعل حق
 اس پر موقوف ہو تو واجب کا غیر پہل
 ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اوس کے صفات
 عین ذات ہیں بلکہ اوسکی صفت فاعلیت کا
 توقف و اسکے صفات ذاتیہ پر لازم آتا ہے اور اس میں

مخذور سے نیست زیرا کہ صفات ذاتیہ
 او بعضے بر بعضے موقوف اند مثل حیات
 و علم و کلام و قدرت و ارادت پس اگر
 فعلی کہ صفت اور اضافی موقوف بر علم
 بہ غایت باشد کہ صفت حقیقی است و
 زو اضافت بغایت نامحذور باشد
 بلے نشاید کہ بہ واسطہ شعور بغایت
 شوق و میل و انفعالی درو پیدا شود
 همچنانکہ در حیوانات تعالیٰ عن ذلک
 علواً کبیراً و ہمانا غرض اشعری از نفی
 غایت نفی این معنی یا شد و عبارت
 حکما درین مقام آنست کہ اللہ تعالیٰ
 خود غایت افعال خود است و تاخرین
 ایشان اوست کہ انچہ مشہور است کہ
 غایت در وجود عینی مترتب بر فعل
 است مخصوص بہ غایات متکونہ است
 اما غایت فعل حق کہ ممکنات اند در
 افعال اختیاری ایشان پس بہ این
 اعتبار خود غایت فعل خود باشد و این

کچھ حسیج نہیں کیونکہ اوس کے بعض
 صفات ذاتیہ بعض پر موقوف ہیں
 جیسے حیات و علم و کلام و قدرت و
 ارادہ تو اگر کوئی فعل جس کی صفت اضافی
 علم بہ غایت پر موقوف ہو جو صفت
 حقیقی ہے اور صاحب اضافت نہایت
 ضروری ہوگا۔ ہاں یہ نہ چاہیے کہ بذریعہ
 شعور غایت کوئی شوق یا میل یا انفعال
 اوس میں پیدا ہو جیسے حیوانات میں
 ہے وہ اس سے بہت بزرگ ہے اور بیشک
 اشعری کی غرض نفی غایت سے اس
 معنی کی نفی ہے اور حکما کی عبارت یہاں
 یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے افعال کی
 غایت ہے اور تاخرین حکما کہنے ہیں کہ یہ
 جو مشہور ہے کہ وجود عینی میں غایت
 فعل پر مترتب ہے یہ غایات متکونہ سے
 مخصوص ہے لیکن غایت فعل حق کہ ممکنات
 میں ان کے افعال اختیاری میں پس اس
 اعتبار سے خود اپنے فعل کی غایت ہے اور یہ

سخن راجع بہ نفی علت غائی می شود
 و آنچه شہور است کہ غایت در وجود عینی
 مترتب بر فعل مخصوص بہ غایات
 متکثر است اما غایت فعل حق کہ اعلیٰ
 از کون است مترتب بر فعل نہ دارد
 حقیقت این سخن آن کہ فاعلیت حق
 بہ ذات خود تمام است چہ ذات فاعل
 است و ترتب بر فعل ندارد چہ فاعلیت
 او بر ذات خود تمام است بے واسطہ
 امرے دیگر پس ذات او متم فاعلیت
 است و اللہ اعلم

سوال پانزدہم حق را علم ہر نیک و
 است پس حاجت قائم کردن میزان
 چہ باشد اگر ہر آنست کہ نا خلق نہ گویند
 کہ حق بر ما ظلم کرد پس ہر یک اعمال
 خود را بند و داند کہ جزا سے او چیست و
 از گفتن خلق اورا چہ نقصان۔

اقول قائم کردن میزان ہست
 جزا دادن ہر یک است بحسبیت اعمال

کلام نفی علت غائی کی طرف راجع ہوتا
 ہے اور اوس کی طرف بھی جو مشہور ہے
 کہ وجود عینی میں غایت فعل مخصوص بہ
 غایات متکثرہ پر مترتب ہے مگر فعل حق کی
 غایت جو کون سے اعلیٰ ہے فعل پر
 مترتب نہیں اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ
 فاعلیت حق اپنی ذات سے پوری ہے کیونکہ
 ذات فاعل ہے اور فعل پر مترتب نہیں
 کیونکہ اوس کی فاعلیت اپنی ذات پر تمام
 ہے بغیر کسی دوسری چیز کے تو اوس کی
 ذات خود متم فاعلیت ہے واللہ اعلم
 پندرہواں سوال خدا کو جب ہر اچھائی و
 بُرائی کا علم ہے تو میزان قائم کرنے کی کیا
 ضرورت اگر اس لیے ہے کہ خلق بہ نہ کہے کہ
 خدا نے ہم پر ظلم کیا تو ہر ایک اپنے اعمال
 دیکھا جان لے گا کہ اس کا بدلہ کیا ہے اور
 خلق کے کہنے سے اوس کا کیا نقصان۔
 میں کہتا ہوں کہ میزان قائم کرنا ہر ایک کے
 بحسبیت اعمال بدلہ دینے کی وجہ سے ہے

و این شخص رحمت است کہ با مصلحت دین عالم
 بآفرمود و حاشا ازین چیزے بہ جناب حق
 مضرتے نہ دارد و نہ رساند این اثر بہمان
 تقاضاے نسبت بقیہ است و یہ دین
 آن می خواہد کہ اینسابہ روز جزا
 بہ یافتن سزا شکستہ دل نہ شود حسب
 معاملہ دنیاوی یا خود را این جا ہم
 حساب برگیرند در عالم اسباب است کہ
 چون طفل می گرید مادر و پدرش
 گمے آن راز جرمی کنند و گاہے شفقت
 تا بخوشد حالانکہ گریستن طفل جز
 پریشانی نگاہری چیزے نیارد و صدہ
 افزون تر است شفقت عائدہ حق
 و مصداق ہمین است سبقت رحمتی
 علی غضبی ہکذا سمع فی خاطری
 سوال شانزدہم۔ حق کریم و جواد است
 پس چہ بعضے چنین محتاج بہ دلے و
 درے اند و حق را انجاست و لِلّٰہِ خَزَائِنُ
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

جو محض رحمت ہے کہ ہمارے ساتھ ہم
 لوگوں کا ایسا معاملہ فرمائے گا ہرگز اس سے
 اس کا کوئی نقصان نہیں اور یہ بھی دیکھی
 نسبت حتی کا تقاضا ہے جس کا منشاء
 ہے کہ قیامت کے روز سزا پانے سے وہ
 دل شکستہ دل نہ ہوں معاملہ دنیاوی
 کی طرح دہان بھی اپنا حساب کر لین
 عالم اسباب میں ہے کہ جب لوکار دتا ہے
 تو مان باپ اس کو کبھی گھر کتے ہیں اور کبھی
 چمکارتے تاکہ چپ ہو رہے حالانکہ لڑکے کے
 رونے سے بجز ظاہری پریشانی کے کچھ
 نہیں ہوتا اور شفقت عائدہ حق اس
 سے سو درجہ زیادہ ہے اور سبقت
 رحمتی الخ کا یہی مصداق ہے ایسا ہی
 میرے دل میں گذرا۔

سو پوچھو ان سوال حق کریم و جواد ہے
 تو کیوں بعضے لیے محتاج ہیں حالانکہ خدا کے
 پاس خزانے ہیں و لِلّٰہِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ
 وَالْاَرْضِ۔

اقول بے شک حق کریم و جواد است
محتاج بناختن بہ درے صرف بغرض
شناختن غنار و مقدار بودہ و محتاج
اگر کافرست و مومن ثانی را بہ تمول
آخرت کہ ابدال آباد است بر فواخہ و اول
حال آن خود ظاہر ہے۔

سوال ہفتدہم حق فرمود کہ مَن
كَانَ فِي هَذِهِ الْعَمَلِ فِيهِ الْآخِرَةُ
أَعْمَى زِينَةً آتَتْهُ هِرْكَ بِحَقِّ دَرْوِشَا
ایمان نیار و اور القاسی حق در آخرت
نہ باشد پس چیست معنی این آیت
و این قول کہ مومنان دیدار حق در آخرت
خواہند یافت۔

اقول معنی آیت این است کہ ہر کہ چشم
معرفت در دنیا کہ دارالعمل است دارد
خواہد داشت در آخرت و ہر کہ نابینا است
در دنیا نابینا خواہد ماند در آخرت
کہ دارالجزا است و نہ بودن دیدار حق
در آخرت کہ از آیت لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ

میں کہتا ہوں بے شک خدا کریم و جواد
ہے و اہم و درم کا محتاج کرنا بغرض شناخت
غنہ و احتیاج ہے اور محتاج یا کافر
ہے یا مومن مومن کو تو اس نے آخرت
کے تمول ابدی سے سرفراز فرمایا ہے
اور کافر کا حال خود ظاہر ہے۔

سترہواں سوال خدا نے جو پسند فرمایا
کہ جو شخص بیان اندھا ہے و در آخرت
میں بھی اندھا ہوگا نیز یہ کہ دنیا
میں جو خدا پر ایمان نہ لائے گا اس سے خدا
کا دیدار آخرت میں نہ ہوگا تو اس آیت
اور اس قول کے کیا معنی ہیں کہ مومنین کہ
خدا کا دیدار آخرت میں ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ آیت کے معنی یہ
ہیں کہ جسے اس دارالعمل دنیا میں
چشم معرفت حاصل ہے اسے آخرت
میں بھی ہوگی اور جو ہرسان اندھا ہے
وہ ایمان بھی اندھا رہے گا اور آخرت میں
بہ دیدار نہ ہونا آیت لَا تَدْرِكُهُ الْآبْصَارُ

نمیدہ شود پس نزد علما مراد از ابصار
ابصار کفار اند تفصیل این اجمال آن کہ
در کتب عقاید است کہ خدا سے تعالیٰ
روز قیامت خود را بہ بندگان مومن بنماید
پیغمبر صلعم سرود اَنَّا نَكْمُرُ سَتْرُونَ
رَبِّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ
الْفَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ مقصود تشبیہ
برویت بہ برویت است نہ مرئی بہ مرئی
و در دیدار سے تعالیٰ روز قیامت
مقابلہ و مواجہہ و قرب و بعد نہ بود بصیرت
را قوت بصیرت و مہد انچہ امروز بہ دیدہ
دل بیند فردا چشم سرنگرند بالجملہ اکنون
چنانکہ بے کیف می دانند فردا اش
بے کیف خواہند دید کہ عالم آخرت
محل ظهور حقیقت است پس جواب
سوال واضح گشت فافہم

سوال ہیئت ہم چون حضرت سالت
لَسْهُمُ مَوْلَدٌ اَنَّا مِنْ نُورِ اللّٰهِ وَالْمُؤْمِنُونَ
مِنْ نُورِ رَسُوْلٍ پس محمد عین نور خدا است

معلوم ہوتا ہے تو علماء کے نزدیک اس سے
ابصار کفار مراد ہیں اس اجمال کی تفصیل یہ ہے
کہ کتب عقائد میں ہے کہ خداوند تعالیٰ قیامت
میں مومنین پر تجلی فرمائیگا آنحضرت صلعم
کا ارشاد ہے کہ تم قیامت میں اپنے رب
کو اس طرح دیکھو گے جیسے چودھویں رات
کا چاند دیکھتے ہو تشبیہ رویت بہ رویت
مقصود ہے نہ مرئی بہ مرئی اور قیامت کے
روز خداوند تعالیٰ کے دیدار میں مقابلہ
و مواجہہ و قرب و بعد نہ ہوگا بصیرت
کی قوت ملے گی جو کچھ بیان دیدہ دل سے
دیکھتے ہیں وہ وہاں انھیں ظاہری آنکھوں
سے دیکھیں گے اب جس طرح اوس کو
بے کیف جانتے ہیں کلہ اوس کو بے کیف دیکھیں گے
کیونکہ عالم آخرت محل ظهور حقیقت ہے پس سوال کا
جواب واضح ہو گیا سمجھ لینا چاہیے۔

اٹھارہواں سوال آنحضرت صلعم نے فرمایا
کہ میں اللہ کے نور سے ہوں اور مومنین میں سے
نور سے ہیں تو آنحضرت صلعم عین نور حق ہیں

یا فرع اور نور حق عین ذات حق است
یا غیر اگر عین است پس چرا نام
اور محمد شد و غیر نام خدا گشت و چگونه
از محمد در وجود آمد مگر آن نور پر چیز
دیگر آئینہ شد یا از سمان نور صرف بود
پس آن ذات چگونه غیر حق شد من کہ
انسانم محال کہ غیر انسان باشم اگر
روح معتبر است پس روح نہ از کس زائید
و در حدیث دیگر آمدہ کہ اَوَّلَ مَا
خَلَقَ اللّٰهُ نُورًا وَ خَلَقَ الْخَلَائِقَ مِنْ
نُّورٍ در روح اب عبارت از نور است گنہا قال
عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَا مِنْ نُورِ اللّٰهِ ہر آمینہ این انانیت
روح اضافت است پس در روح محمد
کہ نام چیز غیر روح محمد داخل شد
تا ازو عالم موجود گشت و از روح صرف
محمد صلعم موجود شد پس روح محمد
چگونه روح خود شد و بہ صورت
خلق پدید آمد زیرا کہ یک عین صورت
خود را تبدیل بنی کند تا بہ سوسے عین

یا نسخ اور نور حق عین ذات ہے یا غیر اگر
عین ہے تو وہ بھی عین حق ہوئے پھر اراد کا
محمد کیون نام ہوا اور غیر کیون ہوئے اور
اوس سے کیسے موجود ہوئے کیا وہ نور کسی
دوسری چیز سے لایا اوسی نور محض سے
تھے تو وہ غیر حق کیسے ہوئے میں انسان
ہوں میرا غیر انسان ہونا محال ہے اگر روح
معتبر ہے تو روح کسی سے پیدا نہیں دوسری
حدیث میں ہے کہ سب سے پہلے خدا نے
میرا نور پیدا کیا اور میری روح سے
خلق کو پیدا کیا آپ کی روح نور سے مراد
ہے جیسا کہ ارشاد ہے کہ میں خدا کے نور سے
ہوں البتہ یہ انانیت روح اضافت ہے
تو آپ کی روح میں کون چیز آپ کی
روح کے علاوہ داخل ہوئی جس سے
عالم پیدا ہوا اور صرف روح سے آپ تو
آپ کی روح کیسے اپنی روح ہوئی اور پھر
خلق کی صورت میں ظاہر ہوئی کیونکہ ایک
ذات اپنی صورت کو جب تک کہ دوسری ذات

دیگر داخل نہ شود چنانچہ در رنگ
سرخ تا رنگ دیگر نیامیزند متغیر نہ شود
پس چون اول غیر روح محمدی بیج
نہ بود چگونہ از دس اشکال مختلف
ظاہر شدند۔

اقول بودن آنحضرت صلعم از نور حق
ترکب و تفرع آن نور اتقا ضامنی کند
در بدیہیات است کہ چراغ خود روشن
است و تمامی خانہ از روشن در روشنی
خانہ علیہ از نور چراغ محسوس است
این جا درست می گویند کہ نور ضیائے
آن چراغ است چراغ بہ مرتبہ
اطلاق بود یعنی ازین جهت کہ تا روشن
چراغ و قلیلہ صورت خاصہ
نہ داشت کہ اورا ہمی شناخت چون
بدین ہیئت اجتماعی آمد خود صورت
گرفت و صورتسا بنود بینه بین مثال
نور دایمی و سرور محمدی ست فرق
صرف امکان و وجوب است از بیجا است

مین داخل تہو نہیں بدلتی جیسے سرخ
رنگ مین جب تک دوسرا رنگ نہ ملایا
جائے گا وہ نہ بدلتے گا تو جب روح محمدی
کے سوا کچھ نہ تھا تو یہ مختلف شکلیں اوس سے
کیونکر ظاہر ہوئیں۔

مین کہتا ہوں کہ آنحضرت صلعم کا نور حق
سے ہونا یہ اوس کے ترکب کا مقتضی نہیں
بدیہیات مین ہے کہ چراغ خود روشن
ہے اور سارا گھر اوس سے روشن اور
گھر کی روشنی چراغ کی روشنی سے علیہ
محسوس ہے یہاں یہ کہنا ٹھیک ہے کہ نور
اوس چراغ کی ضیا ہے چراغ یہ مرتبہ
اطلاق تھا جب تک روغن چراغ و
قتیلہ خاص صورت نہیں رکھتے تھے کوئی
اوس سے نہیں جانتا تھا جب اس ہیئت
بحسبوعی سے آیا تو خود بھی ظاہر ہوا اور
اور صورت مین بھی ظاہر کہیں یعنی یہی نور
واجبی و سرور محمدی کی مثال ہے فرق
صرف امکان و وجوب کا ہے اسی لیے

کہ تعین محمدی راتنزل اول راجبی
گفتہ ام سہل تستری و شیبان راعی
از حضرت خضر شیدہ کہ خضر با ایشان
می سرود خاق الله منقہ سر محمد
مِنْ نُوْرِهِ فَصَوَّرَ وَصَدَّكَ عَلَى
يَدِهِ فَبَقِيَ خَالِكَ الْمُوْرُ مَبْنِي
يَدِي لِلَّهِ مَائَةٌ أَلْفَ عَامٍ فَكَانَتْ
مِلَاحِظَةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْسَ كَلِمَةً
سَبْعِينَ لَحْظَةً وَتَكُونُ فِي كُلِّ
لَحْظَةٍ ثَوْرًا جَدِيدًا وَكَرَامَةً
جَدِيدَةً ثُمَّ خَلَقَ مِنْهَا الْمَوْجُودَاتِ
كُلَّهَا وَأَهْلَ وَحْدَتِ كُونِهِ دَرِيَا
أَهْلَ كَزَاتِ خَدَاتِ كُنْجِ پَنَانِ بُو
خَوَاسْتِ كَهْ أَتْرَكَارِ شُوْدِ تَحْسِلِي كَرْدَوَازِ
بَاطِنِ بَظَاهِرِ آدِ دَرِيَا سَ دَوْمِ شَدِ
اَزِيْنِ كَوْنِ دَرِيَا سَ سَوْمِ دِجَارِ مَوْجُوْدِ
اَز وَجِدَانِيَّتِ وَنَدِ جَدِاشْدَنِ مَكْنِ اِسْتِ
جَنِيْدِ اَزِيْنِ رَجَبِ كَفْتِ كَهْ لَيْكِيْسَ فِي
جُبَّتِي سَوِي اللّٰهِ مَعْرُوْفِ كَرُخِيْ عَمِ

میں نے تعین محمدی کو تنزل اول درجی
کہا ہے سہل تستری و شیبان راعی نے
حضرت خضر سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ام سہل
نے نور محمدی کو اپنے نور سے پیدا کیا اور
اپنے ہاتھ پر رکھا تو وہ نور اوس کے
روبرو ایک ایک سال رہا وہ اوس نور
کو رات دن میں ستر بار دیکھتا تھا اور
ہر بار اوست نور و کرامت جب دیکھتا
تھا بھہہ تمام موجودات اسی سے
پیدا کیے۔ اہل وحدت کہتے ہیں
کہ دریائے اول یعنی ذات حق نے
جو گنج پنهان تھی جب ظاہر ہونا
چاہا تو تجسلی کی در باطن سے ظاہر
میں آیا دوسرا دریا ہوا اسی طرح
تیسرا درجہ تھا اور کوئی دہ بد نہ اوس
سے جدا ہے اور نہ جدا ہونا ممکن ہے
حضرت جنیدؒ نے اسی لیے فرمایا کہ
میرے مجتہدین خدا کے سوا کوئی
نہیں اور حضرت معروفؒ کرخی نے بھی

فرمود لیس فی الوجوہ الا للہ
 ابو العباس نیز گفت لیس فی الدارین
 غایر اللہ و این فہم ہے مرتبہ فنا سے
 بخت کہ آن رافا الفنا و گویند حاصل
 نمی تواند شد و بودن مومنان از نور
 آنحضرت مشابہ آنست کہ نور بر ہشیاء
 رسد و اشیاء معاین شوند و ہر نور کہ افتاد
 آن نور شعبہ خارجہ آن سراج است
 باقی بودن کافران و مومنان
 شعبہ نوری را منافات شرافت آن
 ندارد و علی ہذا بودن آنحضرت بر تقدیر
 فرض در شکم کافر آخر در صدف
 می شود و صدف در قطر دریا و در دریا
 نجس و پلید ہست ہر یک نجاست
 بہ در نمی تواند رسانید و اللہ اعلم
 سوال نوزدہم پنجمین بود من
 عَرَكَ نَفْسَهُ فَقَالَ عَرَكَ سَرَابَهُ
 بگو نفس این کس غیر رب این کس است
 یا عین اگر عین است پس از شناخت عمرو

منہ را یا کہ بحر حق کوئی موجود نہیں شیخ
 ابو العباس نے بھی کہا کہ دارین میں اللہ کے
 سوا کوئی نہیں اور یہ فہم بلا حصول مرتبہ
 فنا سے بخت جس کو فنا الفنا کہتے ہیں حاصل
 نہیں ہوتی اور مومنین کا آنحضرت کے نور
 سے ہونا یہ ایسے ہے کہ جیسے نور اشیاء پر چھتا
 ہے اور اشیاء دکھائی دیتی ہیں اور وہ نور
 اوس نور چراغ کا شعبہ خارجہ ہے باقی
 کافرون و مومنوں کا آپ کے نور کا شعبہ
 ہونا یہ اوس نور کی شرافت کے منافی
 نہیں اسی طرح آنحضرت صلعم کا بر تقدیر
 فرض کافر کے شکم میں ہونا ایسا ہے کہ جیسے
 سیسی میں ہوتی ہوتا ہے اور وہ دریا کی تہ میں اور
 دریا میں نجس و پلید سب ہی ہوتا ہے مگر اوس سے
 ہوتی نجس نہیں ہوتا واللہ اعلم
 اوٹیسوا ان سوال آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ
 جس نے اپنے نفس کو پہچانا اوس نے اپنے
 رب کو پہچانا تو اوس شخص کا نفس غیر رب ہے
 یا عین اگر عین ہے تو عمرو کی شناخت سے

چگونہ زید را بشناسیم تا زید را بذاتہ نہ شناسیم
 و اگر غیر است و این کس مرئوب ہر آئینہ
 از شناخت مرئوب رب می توان شناخت
 پس این سخن بطریق مجاز است نہ
 بحقیقت زیرا کہ از شناخت مرئوب
 صورت و حقیقت رب نمی توان شناخت
 ہر آئینہ ذات مرئوب غیر ذات رب است
 و اگر ہر دو یک باشند ربوبیت و مرئوبیت
 نہ باشد نفس کہ غیر رب باشد چگونہ از
 شناخت نفس رب خود را بشناسیم نیز
 جنسیت لازم می آید و حق از جنس
 منزہ است و هیچ چیز با غیر خود عین
 نمی شود و شناختن مخلوقات واسطہ
 جنس است کہ عالم ارواح در عالم اجسام
 محبوب است و آن صفت ناست و حق
 تعالیٰ از صفاتکے منزہ و سبہ است
 پس چگونہ از شناخت نفس خود رب را
 شناسیم و اگر نفس عین اوست
 محال است زیرا کہ در یک عین شناخت

ہم زید کو کیسے پہچانیں گے جب تک زید کو خود
 نہ پہچان لیں گے اگر غیر ہے اور یہ نفس مرئوب
 تو البتہ شناخت مرئوب سے رب کو پہچان
 سکتے ہیں تو یہ بات مجاز ہے نہ حقیقتاً کیونکہ
 مرئوب کی شناخت سے ہم صورت و حقیقت
 رب نہیں پہچان سکتے کیونکہ ذات مرئوب غیر
 ذات رب ہے اور اگر دونوں ایک ہوں تو
 ربوبیت و مرئوبیت نہ رہی نفس جو غیر
 ہے اس کی شناخت سے ہم رب کو کیسے
 پہچانیں گے اور جنسیت بھی لازم آتی ہے
 اور حق جنس سے منزہ ہے اور کوئی چیز اپنے
 غیر سے عین نہیں ہوتی اور مخلوقات کی
 شناخت بواسطہ جنس ہے کہ عالم
 ارواح عالم اجسام میں محبوب ہے جو
 ہماری صفت ہے اور وہ ہماری
 صفاتوں سے منزہ ہے تو کیونکہ اپنے
 نفس کی شناخت سے ہم رب کو پہچانیں گے
 اگر یہ کہ اس جیسے کہ نفس اس کا عین ہے
 تو محال ہے کیونکہ ایک عین میں شناخت

نمی باشد و یک عین چاند غیر خود
را شناسد که یک جزو عدم است و
در عدم شناخت میسر نمی شود مگر به علم و
علم هر یک را به ذات خود نباشد اگر
دیگر کس هم باشند آن زمان بدانند که
من هستم و این کس هم هست البته
این سخن درست می آید و حق تعالی
بصورت جنس محمد است یا نیست اگر
هست روانیت زیرا که آنحضرت
محبوس بود لقوله تعالی لَأَنَّمَا أَنَا بَشَرٌ
مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ وَحْيٌ مِّمَّنْ
نُفِثَ وَنَّ سِرْدُونَهُ زاید و در آنحضرت
این صفت بود که هم زائید و هم مُرد و نیز
اگر حق تعالی به صورت و صفت محمد
بود پس حق را جسم و مکان لازم می آید
و این محال است پس این حدیث چه
معنی دارد۔

اقول نظریه فطرت اصلی و سید راضی
پیش موحدین همه عین حق است

نہیں ہوتی اور ایک عین اپنے غیر کو کیسے
پہچان سکتا ہے جس کا ایک جزو عدم ہے
اور عدم کی شناخت بجز علم کے میسر نہیں
ہوتی اور ہر شخص کو اپنی ذات کا علم نہیں
ہوتا اگر دوسرا شخص بھی ہو اوس وقت
البتہ وہ جانتا ہے کہ میں ہوں اور یہ بھی
ہے تب یہ بات ٹھیک ہوتی ہے اور حق
بصورت جنس محمد صلعم ہے یا نہیں اگر ہے تو
جائز نہیں کیونکہ آنحضرت صلعم اس ارشاد
کے موافق کہ میں تمہاری طرح آدمی ہوں مجھ پر
وحی بھیجی گئی محبوس تھے اور خدا محبوس نہیں
نہ مرتا ہے نہ پیدا ہوتا اور آنحضرت صلعم میں
صفت بھی پیدا بھی ہوئے اور وفات بھی
پائی اگر حق تعالیٰ آنحضرت صلعم کی
صورت و صفت پر تھا تو اوس کے لیے جسم و
مکان لازم آتا ہے جو محال ہے پھر اس حدیث
کے کیا معنی ہوئے۔

عین کہتا ہوں کہ موحدین کے نزدیک
بظنہ فطرت اصلی سب حق ہے

پس علم خویش بوجہ انقطاع از
تقین شخصہ عین علم حق است و نفس
این کس بہ نظر شخصیت غیر است بہ نظر
عینیت عین شناخت زید شناخت
عمر و است چنانکہ بر عالم پوشیدہ نیست
آن کہ از حقیقت گل واقف از ماہیت
آبخورہ و سبزه کلان و حسہ و دیگر
ظروف گلی ماہر ازین تفاسیر و امکان
حق رب است و نفس این کس مربوط
ہر آئینہ از شناخت مربوط قابلیت
شناخت رب پیدا باشد بمجودالات
صنع بر صانع و این سخن بطریق حقیقت
است پیش اہل حقیقت و مجاز است
نزد اصحاب مجاز و از شناخت مربوط
صورت و ذات رب چہ انہی توان
شناخت چہ کہ ہر گاہ معلوم شد کہ
آفرینندہ این آفریدہ کسے ہست
این معرفت است و آن آفرینندہ متصف
بہ صفت خالقیت است این معرفت

تو اپنا علم بھی تقین شخصیت چہ و اگر عین
علم حق ہے اور اوس کا نفس بہ نظر شخصیت
غیر ہے اور بہ نظر عینیت عین شناخت زید
شناخت عمر و ہے جیسا کہ جاننے والے پر
محفی نہیں جو شخص مٹی کی حقیقت سے
واقف ہے وہ گھڑے و آبخورہ وغیرہ کی
ماہیت سے بھی واقف ہے اسی تفاسیر و
امکان کی وجہ سے حق رب ہے اور نفس
مربوط ہے شک مربوط کی شناخت سے
رب کی شناخت کی قابلیت پیدا ہوتی
ہے جیسے صنع کی صانع پر دلالت اور یہ
کلام بطریق حقیقت ہے اہل حقیقت
کے لیے اور مجاز ہے اصحاب مجاز کے
رد و اور شناخت مربوط سے صورت
و ذات رب کیونکہ تقین پہچان سکتے
ہیں اس لیے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ
اس کا پیدا کرنے والا کوئی ہے تو
یہ معرفت ہوئی اور وہ پیدا کرنے والا معرفت
خالقیت سے موصوف ہے یہ معرفت

صفت است و عرفان آن کہ او اثر امکان
و حدوث و جمیع نقایص منزہ است
این معرفت حقیقت است گو این معرفت
تمام نہ باشد لیکن از نفی عسرفان
کلیہ سیرا است و نقض آن عرفان بہ نظر
این غیریت اعتباریہ است پس حال
معنی حدیث آن کہ ہر کہ از غیریت نفس
خوش غافل و بہ علم عنایت نفس با واجب
عادل آمد خود را چہ شناخت خدا را شناخت
و علامتش آن کہ خیال من و تو و منکر
ہر چیز برود و ازین جنسیت لازم نیاید
کہ معنی جنسی این جا صادق نہی آید
آرے جنس بمعنی ذات البتہ می تواند بود
و آن منافی نیست و منزہ حق از جنسیت
بمعنی مشہور جنسیت است و نہ بودن عین
یا غیر مسلم لیکن در غیرے کہ من جبہ غیر
و من وجہ عین باشد مسلم باشد اگر
از راستی گویم این ہمہ خیالات
اعتباری دور دارندہ از مبدء را ندان

صفت ہونی اور اس کا عرفان کہ وہ امکان و
حدوث و دیگر نقایص سے منزہ ہے یہ معرفت
حقیقت ہے گو پوری معرفت ہو مگر نفی عرفان
کلیہ سے سیرا ہے جن کا نقض اس غیریت
اعتباریہ کی وجہ سے ہے تو خلاصہ معنی
حدیث یہ ہن کہ جو کوئی اپنی غیریت نفس
سے غافل اور بوجہ علم عنایت نفس با واجب
تعالیٰ عاقل ہو تو اس نے اپنے کو کیا پہچانا
خدا کو پہچانا اور اس شناخت کی علامت یہ ہے
کہ من و تو کا خیال اور ہر چیز کی فکر جاتی رہے
اور اس سے جنسیت لازم نہیں آتی کیونکہ
وہ معنی بیان صادق نہیں آتے ہاں جنس
بمعنی ذات البتہ ہو سکتے ہن اور یہ منافی
نہن اور حق کا جنسیت سے منزہ ہونا جنسی
مشہور جنسیت ہے اور ہمارا عین نہ ہونا
یہ غیب مسلم ہے لیکن اس غیر من جو ایک
طبیع سے غیر اور ایک طرح سے عین جو
مسلم ہے سچ تو یہ ہے کہ یہ سب خیالات
اعتباری مبدء سے دور رکھنے والے ہن

قول آنحضرت بعد وصول بہ مرتبہ
بقا باللہ است چون سالک از فنا
فے اللہ باز آید خود را عین وجود متصف
بہ جمیع صفات پسند و مردن و
زائیدن از مرتبہ دیگر است زیادہ
طوالت کلام است والسلام

پس از نزدی کہ این سوالات را
جوابات چنانکہ بہ فہم آمدند بشتہ شدند
الکون چند سوالات کہ سابقاً موقوف
بہ جواب نگاری آنها شدہ ام مناسب
می دانم کہ این جا ثبت نمایم
سوال چیست فرق میان واجب و
ممکن و متنع و تقریبات آنها۔

جواب ہر موجودے کہ ہست یا وجود
او متعلق بہ غیر است کہ اگر عدم آن فرض
کنند عدم آن وجود لازم آید مثلاً خسانہ
کہ از فرض عدم یکے از علل اربعہ او
عدم خانہ لازم می آید و این را ممکن
خوانند یا وجود او متعلق نیست بہ غیرے

آنحضرت صلعم کا یہ ارشاد بعد وصول
مرتبہ بقا باللہ ہے جب سالک مرتبہ فنا
فے اللہ سے واپس ہوتا ہے تو وہ خود کو عین
وجود تمام صفات سے موصوف پاتا ہے اور
مرزا و چنانہ دوسرے مرتبے سے ہے زیادہ طوالت
کلام ہے والسلام

خدا کا شکر ہے کہ ان سوالات کے جوابات
جیسے سمجھ میں آئے لکھے گئے۔ اب اور چند
سوال جن کے جواب لکھنے کی محبت پہلے
توفیق ہوئی تھی ان کا بیان لکھ دینا
مناسب سمجھتا ہوں

سوال واجب اور ممکن اور متنع میں کیا
فرق ہے اور ان کی کیا تعریفیں ہیں۔
جواب ہر موجود کا وجود یا غیبت سے
متعلق ہے کہ جس کے عدم فرض کرنے سے
اوس کا عدم لازم آتا ہے مثلاً گھر کہ اگر اوس کے
علل اربعہ میں سے کسی کا عدم فرض کریں تو
گھر کا عدم لازم آتا ہے اور اسے ممکن کہتے
ہیں یا اوس کا وجود کسی غیر سے متعلق نہیں ہے

کہ از فرض عدم آن عدم اولاً لازم آید
 مثلاً آفتاب در دشنی آن کہ اگر عدم
 آن فرض کنند عدم آفتاب لازم نہ شود
 و مصطلح میان حکما آن است کہ واجب
 آن است کہ وجود او ضروری است و
 متمنع آن کہ عدم او ضروری بود ممکن
 آن کہ نہ عدم او ضروری بود و نہ وجود او
 اکنون گویم ہر ممکن را کہ با غیرے تعلق
 است بہ اعتبار استیکے آن کہ اگر
 وجود آن غیراً اعتبار کنند کہ اولت
 وجود او است حکماً و آن را واجب الوجود
 خوانند از ہر آن کہ بود علت وجود معلول
 لازم آید دوم آن کہ اگر عدم آن غیراً
 اعتبار کنند کہ علت وجود او است آن را
 متمنع الوجود خوانند از ہر آن کہ اگر وجود
 معلول بہ علت بود و علت ناموجود پس
 معلول ہم ناموجود بود و سوم آن کہ اگر
 وجود او را اعتبار کنند بے آن کہ بہ وجود یا
 بہ عدم آن غیر التفتائی و بدان ممکن الوجود

جس کے عدم فرض کرنے سے اس کا عدم
 لازم آوے مثلاً آفتاب اور اس کی دشنی کہ
 اگر اس کا عدم فرض کریں تو آفتاب کا عدم
 لازم نہیں آتا اور حکما کی اصطلاح یہ ہے کہ
 واجب وہ ہے جس کا وجود ضروری ہے اور
 متمنع وہ جس کا عدم ضروری ہو اور ممکن وہ
 جس کا نہ عدم ضروری ہو نہ وجود واجب میں
 کتنا ہوں کہ ممکن متعلق بالغیر کے تین
 اعتبار ہیں ایک یہ کہ اگر اس غیر کا وجود
 اعتبار کریں جو اس کے وجود کی علت ہے
 تو حکماً اس کو واجب الوجود کہتے ہیں اس
 لیے کہ وجود علت سے وجود معلول لازم
 آتا ہے دوسرے یہ کہ اگر اس غیر کا
 عدم اعتبار کریں جو اس کے وجود کی
 علت ہے تو اس کو متمنع الوجود کہیں گے
 کیونکہ اگر وجود معلول وجود علت سے ہو اور
 علت غیر موجود تو معلول بھی غیر موجود ہوگا
 تیسرے یہ کہ اگر اس کا وجود یا وجہ
 عدم و وجہ غیر اعتبار کریں اس کو ممکن الوجود

خوانند از ہر آن کہ علتش نہ موجود بود نہ
معدوم و در این مسئلہ این را مثالے
نہیم و آن چار است ما دام کہ موجود است
از دو و دو اگر اعتبار دو و دو کنیم و چار
واجب بود و اگر فرض عدم دو و دو کنیم و چار
چهار متنع بود و اگر بہ وجود عدم
دو و دو بگیریم و چار ممکن بود این
تہر کافی بود در بیان واجب و ممکن
کذا فی رسالۃ شیخ شہاب الدین مقتول
سؤال بیست فارق میان وجودے کہ
اول حق راست و وجودے کہ دیگر موجودات
راست

جواب بدان کہ وجودے تعالیٰ
واجب است نتواند کہ نہ بود و وجود موجودات
مستفاد و استفاد است از حق و آن
صفت جایزی است نہ واجب یعنی شاید
کہ نہ بود و شاید کہ بود نظر بہ ذات خود اگرچہ
از جهت موجود ہیم واجب گشتہ است
سؤال چہیت موجب ایجاد موجودات

کہیں گے کیونکہ اوس کی علت نہ موجود ہے
نہ معدوم اور اس مسئلہ میں ہم چار کی مثال
دیتے ہیں کہ وہ دو اور دو سے موجود ہے اگر
دو و دو کا اعتبار کریں گے تو چار کا وجود واجب
ہوگا اور اگر دو و دو کا عدم فرض کریں گے تو چار
کا وجود متنع ہوگا اور اگر دو و دو کے عدم و وجود
کو دیکھیں گے تو چار کا وجود ممکن ہوگا اسی
تہر کافی ہے اور ایسا ہی رسالۃ شیخ
شہاب الدین مقتول میں ہے۔

سؤال۔ وجود اول حق اور وجود
موجودات میں منہق کرنے والی کون
چیز ہے۔

جواب وجود حق واجب ہے ممکن
نہیں کہ نہ ہو اور موجودات کا وجود حق سے
مستفاد ہے جو صفت جایزی ہے نہ
واجبی یعنی شاید کہ نہ ہو اور شاید کہ ہو اپنی
ذات کو دیکھتے ہوئے اگرچہ موجد کی حیثیت
پر یہ بھی واجب ہوا ہے۔

سؤال ایجاد موجودات کا سبب کیا ہے۔

جواب این کہ وجود مصنوع دلیل بود
بر وجود صانع یعنی ذات اول حق چہ
از مصنوع ظہور صانع می شود

سوال چہیت اول چیزے کہ اثر وجود
اول حق تعالیٰ بوے رسید را بتدارک
بوے پیوست ۔

جواب بدان کہ چون معلوم شد کہ جب
ایک از طور موجب بود پس نخستین موجود
کہ در وجود آید باید کہ در نہایت بر وجود
بود کہ موجب و سہ را پیدا شود و او را بداند و
وضع و حکمت او را در یابد و آن موجودیت
مگر عقل کل کہ عین ذات مست خود را داند
و موجب خود را داند کہ لا محالہ و نے را موجب
بود کہ از در وجود آید و باید کہ در نہایت
وحدت و بساطت باشد چہ از یکے بن
کل الوجہ در وجود آمدہ است بے هیچ
واسطہ چہ اول موجود است و چون
دیگر نیست تا اثبتیت و کثرت پیدا شود
و هیچ موجود را آن وحدت و بساطت

جواب یہ کہ وجود مصنوع وجود صانع یعنی ذات
اول حق کی دلیل ہو کیونکہ مصنوع سے
صانع کا ظہور ہوتا ہے ۔

سوال ایسی پہلی چیز کون ہے جس پر
اثر وجود اول حق تعالیٰ پہونچا اور شروع
مین اوسى سے ملا ۔

جواب جب یہ معلوم ہو گیا کہ سبب کیا
ظہور موجب تھا تو پہلا جو موجود کہ در مین آئے
چاہیے کہ وہ انتہا درجہ کا وجود ہو کہ اوس کا موجب
اوس کے لیے ظاہر ہو جائے اور وہ اپنے موجب
کو جانے اور اوس کی وضع و حکمت دریافت
کرے اور ایسا موجود بجز عقل کل کے ہے نہیں جو
عین ذات ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھی جانتے اور
اپنے موجب کو بھی کہ اوس کا کوئی موجب ضرر ہے
جس سے وہ موجود ہوا اور چاہیے کہ وہ انتہائے وحدت
و بساطت مین ہو کہ یہ ناکہ وہ بلا واسطہ من کل الوجہ ایک
ہی سے موجود ہوا ہے کیونکہ پہلا موجود کوئی دوسرا وجود
ہی نہیں جس سے اثبتیت و کثرت پیدا ہوا اور
کسی موجود کے لیے اتنی وحدت و بساطت ہی نہیں

نہیں کہ عقل راست ہے دروحدت
 صفت ہے کہ نعمت پذیر نیست پس
 معلوم شد کہ اول خبر ہے کہ وجود از وجود
 حق بے پوست عقل است کہ از امر حق
 صادر شد بے واسطہ و عقل بمنزلہ مؤنس
 طبائع و حق بمنزلہ ذو الہ است
 ازین اولیت پیغمبر صلعم خبر داد کہ اَوَّلُ مَا
 خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ و مراد ازین عقل کل
 است و عالم ذو عالم ملائکہ علیہ حبس
 است کہ خدمت ایشان ملاحظہ جمال
 ربوبیت است چنانکہ گفت وَمَنْ
 عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ
 وَلَا يَخْتَصِمُ عَنْ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللّٰهِ
 وَالتَّحْمَادِ لَا يَفْتَرُونَ

سوال چون انجمن حکمت و مختار اول
 حق بود از اختیار طرقت ایجاد یا عاقل
 حاصل شد کہ آن ظہور حکمت و سبب و
 دانستن اوست چہ ابرو وجود و مجرد عقل اقتضای
 نہ کرد و دیگر موجودات را با ایجاد آورد۔

جتنی عقل کے لیے ہے کیونکہ وحدت و
 صفت ہے جو قابل تقسیم نہیں تو معلوم ہوا
 کہ پہلی جس چیز کو وجود حق سے ملا وہ عقل
 ہے جو امر حق سے بلا واسطہ صادر ہوئی
 اور عقل بمنزلہ مؤنس طبائع اور حق بمنزلہ
 ذو الہ ہے آنحضرت صلعم نے اسی اولیت
 کے متعلق فرمایا کہ اللہ نے جو پہلی چیز پیدا کی
 وہ عقل ہے جس سے عقل کل مراد ہے اور
 اس کا عالم عالم ملائکہ علیہ مجرہ ہے جن کا کام
 ملاحظہ جمال ربوبیت ہے چنانچہ فرمایا
 کہ اور جو لوگ اوس کے پاس ہیں وہ اوس کی
 عبادت سے مستغنی نہیں کرتے اور بے مستی
 کرتے ہیں رات دن اوس کی تسبیح کرتے
 ہیں تھکے نہیں۔

سوال طرقت ایجاد اختیار کرنے سے جو کچھ
 حق کی حکمت اور اوس کا مقصد تھا وہ تو
 عقل کی ایجاد سے حاصل ہو گیا تو کیونکہ
 صرف عقل کے وجود پر اتفاکی اور دوسری
 موجودات کو کیونکہ ایجاد کیا۔

جواب بدان کہ عقل در ذات خویش
ظاہر نیست بلکہ ظہور دے بہ آثار دے
قواند بود و پیدا کردیم کہ طرف ظہور
مختار است در حکمت بر طرف عدم ظہور
پس عقل نیز طرف ظہور اختیار کرد و ایجاد
موجودے دے را قدرت بود از جهت
فیض امر اول حق کہ آن امرست چون
بر طریق فیض عقل رسیدہ بود تا موجود
شد عقل را نیز قوت ایجاد حاصل شد
تا موجودے دیگر در وجود آورد و بہ واسطہ
قدرت کہ امر یافتہ بود و ازین ایجاد
ظہور عقل مراد بود چنانکہ مراد از ایجاد
عقل ظہور حق پس لامحالہ مقتضای
حکمت موجودے با است کہ دے را دریا
و ذات دے بدانند و علم و تراہت دے را
پیدا شود و آن نیست مگر نفس پس سبب
موجودے بہ عقل نزدیک تر از نفس نیست
زیرا کہ اگرچہ مرکب است بیش از دو قوت
ندارد یکے شوقیہ و یکے علمیہ و عقل را یک

جواب جاننا چاہیے کہ عقل بذاتہ ظاہر
نہیں ہے بلکہ اوس کا ظہور اوس کے آثار سے
ہو سکتا ہے اور ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ حکمت میں
طرف ظہور طرف عدم ظہور پر اختیار کی گئی ہے
لہذا عقل نے بھی طرف ظہور یا ایجاد موجود اختیار
کیا اور اوس سے فیض امر اول حق کی وجہ سے قدرت
حاصل ہے کیونکہ وہ امر ہے اور چونکہ قدرت
بطریق فیض عقل کو ملی تھی جس سے وہ موجود ہوئی
تو عقل کہ بھی قوت ایجاد حاصل ہوئی تاکہ دوسرا
موجودہ اوس قدرت سے جو اوس سے عظم ہوئی
بھی موجود کرے اور اس ایجاد سے ظہور عقل مراد تھا
جس طرح ایجاد عقل سے ظہور حق تو لامحالہ
بمقتضائے حکمت ایک ایسا موجود ہونا چاہیے تھا
جو اوسے پائے اور اوس کی ذات کو جانے اور علم
و تراہت دس میں پیدا ہو اور ایسا بجز نفس کے
کوئی ہے نہیں تو کوئی موجود عقل سے نزدیک
نفس سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ وہ اگرچہ
مرکب ہے پر صرف دو قوتیں رکھتا ہے
ایک شوقیہ اور ایک علمیہ و عقل کی ایک

قوت است علیہ و میان کیے و ذوق سیج
 واسطہ نیست بلکہ دولی اول اشتہ است
 از کیے و آن دولی در نفس از برائے
 آن بود کہ حصول وے با مر و عقل بود
 پس شوقیہ از جہت امریہ را حاصل
 شد و قوت علیہ از جہت عقل پس از
 عقل نفس در وجود آمد و عارف آمد
 بہ ذات خویش و ذات عقل کہ موجد و
 بود و حصول این معرفت ہر نفس را از
 اشراق نور عقل بود بروے چہ
 وے را این قوت دائرہ بود در ایجاد
 وے و مراد ازین نفس کل است و عالم
 وے عالم ملائکہ علیہ است کہ خدمت
 ایشان افاضتہ خیر بر عالم است و عمل
 ایشان موجب قضا و حکم عقل است
 علی سبیل الطاعتہ والاقتیاد

سوال گناہ بہر چہ می شوند

جواب ازین کہ با قضاے تعین اثباتیت
 و انہماک در عقل بدن عظمت حق در نظر

قوت ہے علیہ اور وہ اور ایک میں کوئی واسطہ
 نہیں ہے بلکہ اول کی دولی ایک سے زائد
 ہے اور وہ دولی نفس میں اس لیے ہے کہ
 اس کا حصول امر و عقل دونوں سے ہوا
 پس قوت شوقیہ اس سے بسبب امر اور علیہ
 بسبب عقل حاصل ہوئی تو عقل سے نفس
 موجود ہوا جو اپنی ذات اور ذات عقل
 یعنی اپنے موجد کا عارف ہوا اور ہر نفس کو
 اس معرفت کا حصول نور عقل کے
 اشراق سے ہوتا ہے کیونکہ اس کی
 ایجاد میں اس کو یہ قوت دی تھی
 اور اس سے مراد نفس کل ہے جس کا
 عالم عالم ملائکہ علیہ ہے جن کا
 کام عالم پر افاضتہ خیر ہے اور ان کا
 عمل موجب قضا و حکم عقل بر سبیل
 طاعت و اقتیاد ہے۔

سوال گناہ کیوں ہوتے ہیں

جواب چونکہ یہ قضاے تعین اثباتیت
 و انہماک قضاے بدنی عظمت حق نظر میں

نمازہ لاجرم مقتضیاتِ دینی سر پرزند
و در آرمکاب ملاہی و مناہی انداختند
سہ خودی پس حجاب ست و بے حالی

چو پیوند را بگسلی و امسلی
سؤال فائدہ اختیار پیر را ہر راہ نہ
حلیت چون مقریمہ بہ منطوق صریح
وَالْیَکِیْرُ تُرْجِعُوْنَ خُود اوست

جواب فائدہ پیرگزین ہمان ست کہ
او تفرقہ در آئینیت و مقتضیاتِ دینی
نمودہ باشد تا سالک را از وقوع در ہما
امان ماند و خواہ آن را ہمان مراد گیرند
کہ از ارسال رسل است چنانکہ تحقیق
آن در رسالہ تنویر الافق باز گفتہ ام و
در رجوع بہ حقیقتِ اصلیت نیز تفاوت نہا است
در حصول اہون و اسرع از انہا ہم وجود
با وجود پیر اثرے دارد کما لا یحضر

سؤال نسبت وصول الی اللہ کیست
این طرق در نسب کہ دیدہ و دریافتہ
می شوند از چہ رواست و چہ نہا

نہیں ہی سہاس بے مقتضیاتِ دینی سر پرز
ہوتے ہین اور ملاہی و مناہی کا ترکیب کرتے ہین
سہ خودی بڑا حجاب و بے تائادہ ہے

غیر جب پیوند توڑ دو تو واصل ہو
سؤال پیر ہر در ہما کے اختیار کرنے کا
کیا فائدہ ہے جبکہ سب کا ٹھکانا بہ منطوق صریح
وَالْیَکِیْرُ تُرْجِعُوْنَ خُود ہی ہے۔

جواب پیر اختیار کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ
انہیقت و مقتضیاتِ دینی کا تفرقہ دکھاتا رہے
تاکہ سالک تباہی میں نہ پڑنے سے بچا رہے اور
خواہ اس سے وہی مراد لین جو رسولوں کے بھیجنے
سے ہے جس کی تحقیق میں نے رسالہ تنویر الافق
شرح تبیین الطرق میں کی ہے اور حقیقت
اصلیت کی طرف رجوع میں بھی بڑا فرق ہے ہاوی کے
جلد اور بہ آسانی حصول میں بھی پیر کے وجود
با وجود کو بڑا اثر ہے جیسا کہ مخفی نہیں۔

سؤال نسبت وصول الی اللہ ایک ہے
یہ جو مختلف طریقے دیکھے اور پائے جاتے ہین۔
کیون ہین۔

جواب بدان کہ تعینات را جتنے خاص
و نسبتی با اختصاص با ذات الذوات
حاصل است و ہر فرد بشہ نظر اسے از
اسما سے صفات حقہ است پس اور اقنا
در ان صفت ضرور است مثلاً کہے کہ نظر
صفت علم بہت اور اور ان فناست و
در ان فنا امور متعلقہ علم از وہ بسیار
خواہند زد و کشفیات و معلومات او بیشتر
از ہمہ خواہند بود و دیگرے رافنا اور
رزاقی ست از وجہ حاجت روائی بسیار
خواہد بود و وصول ذات عبارت ازین
نہست بلکہ آن ست کہ ازین صفت
ترقی کند و بہ موصوف رسد درین جہا
البتہ وحدت است و نہ نہی کہ
شاید و بزرگ می شود و ہمدان فنا سے
صفات و صفت مخصوصہ خویش است
دیگر عبارت قاصر است و اشارت قاصر
سوال موت چیست

جواب تکمیل حرکات عادیہ و اتمام علم

جواب ہر تعین کو ذات الذوات سے
ایک خاص جہت و مخصوص نسبت حاصل ہے
اور ہر شخص اسما سے صفات حق سے ایک اسم کا
منظر ہے جس کی فنا اس صفت میں ضروری
ہے مثلاً جو شخص صفت علم کا منظر ہے اوسے
اوس میں فنا ہے تو اوس سے اس فنا میں
امور متعلقہ علم بہت سرزد ہون گے اور
اوس کے کشفیات اور معلومات بھی سب
سے زیادہ ہون گے اور خبیہ صفت رزاقی
میں فنا ہے اوس سے بہتوں کی حاجتیں
پوری ہون گی اور یہ وصول ذات نہیں
ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اس صفت سے ترقی کے
موصوف تک پہنچی بیان البتہ وحدت
ہے اور جو بشرق مشاہد و مد رک ہوتا ہے
وہ اوسے اپنی فنا سے صفات و صفت
مخصوصہ میں سے زیادہ عبارت قاصر اور
اشارہ قاصر ہے۔

سوال موت کیسے ہے۔

جواب حرکات عادیہ کی تکمیل اور اپنے علم

خودی خویش و ازین بے توان بردبار
آنحضرت صلیم فرمود **اَلنَّوْمُ اَخِ الْمَوْتِ**
سوال مشغولی تنزیہی چگونه توان کرد۔
جواب بدین گونه کہ من نیم ادست کہ
باین صورت و اشکال ظاہر است مثل
خیالات دلی خویش کہ جو دے جز نمود
نہ ازند۔

سوال دنیا چیت

جواب خیال دلی خویش کہ صد ہا
طوق و سلاسل از خود ساختہ برگردن
ماہرہ انداختہ است تہیت بعد
صحت کہ حالانکہ عود بہان حالت اصلیہ
است یک شالے ازان است و بہین قدر
کافی است۔

بر خیالے نام شان و رنگ شان

بر خیالے صلح شان و جنگ شان

سوال وقت تلقین کہ اللہ گفتن مسنون

است سر آن چیت

جواب آنحضرت و جملہ انبیاء

خودی کا اتمام اور اسی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم کے اس ارشاد کو سمجھنا چاہیے کہ نیکو شے
سوال مشغولی تنزیہی کیسے کرنا چاہیے
جواب اس طرح کہ ہم ہمیں ہین بلکہ
وہی ہے جو ان صورتوں و شکلوں سے ظاہر
ہے جیسے اپنے دلی خیالات جن کا وجود بجز
نمود کے کچھ نہیں۔

سوال دنیا کی ہے۔

جواب اپنی دلی کا خیال جس نے
سیکڑوں طوق و زنجیر از خویش کر
ہمارے گلوں میں ڈال دیے ہیں جن کی
ایک مثال صحت کے بعد کی خوشی ہے
حالانکہ صحت خود اسی حالت اصلی کا عود
کر آتا ہے اور اسی قدر کافی ہے۔

ایک خیال پر اون کی صلح و جنگ ہے

اور ایک خیال پر اون کا نام و رنگ ہے

سوال تلقین کے وقت جو اللہ کہنا مسنون

ہے اس کا کیا راز ہے۔

جواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور کمال انبیاء

علیہم السلام جامع ہر دو مرتبتین نبوت
و ولایت اند پس یہ نظر ارشاد
باطنی چنان مناسب تصوریدہ شد
کہ ہنگام موت کہ روح چون ہوا برمی آید
و صد انیز مثل ہوا است ہوا ہاے
زندگان بہ ہواے مردہ آیمختہ اگر
از تن برو و تکمیل آن روح متصور است
نَسْأَلُ اللّٰهَ الْاِخْلَاقَ عَلٰی حَقَائِقِ
اِسْرَارِهِ وَ اِلٰهَ شَتَا رَآةٍ بِالْوَا مِعِ اَنْوَارِهِ
وَالصَّلَاةُ عَلٰی مُحَمَّدٍ خَيْرٌ اَلْوَرَى
وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتْبَعَ الْاَهْدٰی

علیہم السلام مراتب ولایت و نبوت کے
جامع ہیں۔ پس یہ نظر ارشاد باطنی ایسا
مناسب معلوم ہوا کہ وقت موت کہ روح
ہوا کی طرح نکلے گی ہے اور آواز بھی مثل
ہوا کے ہے تو مردے کی روح اگر زندون
کی آواز میں مل کر جسم سے نکلے تو اس
روح کی تکمیل متصور ہے۔ ہم خدا سے اس کے
حقائق اسرار پر اطلاع اور اس کے لوازم انوار سے
سور ہونے کی دعا مانگتے ہیں اور درود محمد صائم
بہترین خلق پر اور سلام اس پر جو ہدایت
کی متابعت کرے۔

اعلان

اس پریس نے چھپائی کے کام میں جو شہرت حاصل کی ہے وہ آج تک تمام ہندوستان میں
اس لیے مشہور ہے کہ اسکے کارپرداز پریمینی کے فن میں ماہر ہیں اور یہی گمرانی میں ہر قسم کی
طبع کا کام انجام دیتے ہیں یہ بات دوسرے مصالح کو حاصل نہیں۔ ہر قسم کا رنگین کام حسین مکان
کی سخت وقت پیش آتی ہے یہاں نہایت عمدگی سے انجام پاتا ہے۔ معمولی کام میں بھی حرفین کی
شان قائم رہتی ہے۔ قیمت و اجبی لیجاتی ہے کام عمدہ کیا جاتا ہے سب سے اچھی بات یہ ہے کہ وعدہ
سچا ہوتا ہے اور معاملہ صاف ہے اور صاحب فرمایش کی پریشان نہیں ہوتا نیز ہا کام مطابق ہونے
کے دیا جاتا ہے۔ اعلیٰ اوسط ادنیٰ چھپائی کے نرخ الگ الگ ہیں جو کام کی حیثیت اور لحاظ سے
طے ہو سکتے ہیں۔

ملک

محمد بخش ملک صاحب الملاح تروی ٹولہ لکھنؤ۔

صحیح نامہ رسالہ زد انہر الافک کا شرح بجاہر الاسرار

صفحہ	سطر	تعلیظ	صحیح
۸۹	۳-م	بحولیت	بحولیت
"	۸-م	ثابت نیست	ثابت است
۹۵	۱-م	ما معلوم چون عالمہ	معالہ چون معلومہ یا
"	۳۳	بدین	بدین
۹۶	۵-ت	فرمایا ہے	فرمایا ہی ہے

اشعار

نور الایب فی ترجمہ فوج الغیب فارسی از حضرت مولانا شاہ حمایت علی قندری قدس سرہ

روحان الارہر فی مائت الفلک از حضرت مولانا شاہ قلی علی قندری متعجد سنی بہ جلال الکون

فی تکرار و خصال الارہر فارسی از حضرت حافظ شاہ علی نور قندری قدس سرہ کمال المہر قیمت طبع

فیوض العارفین فارسی مبنی بحکایت حضرت قندران کرام مولفہ مولانا مولوی محمد تقی حیدر شاہ

تخت نظامیہ فارسی از حضرت مخدوم نظام الدین قاری معروف بہ شیخ نصیر کاکوروی ربوبیت

الکھف الرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم مع ترجمہ شرح و مقدمہ اردو قیمت طبع

نفحات الغیبیہ من نفاس القندر اردو مولفہ مولانا مولوی محمد تقی حیدر شاہ

مصلح التعرف لارباب التصوف اردو مولفہ مولوی حافظ محمد علی حیدر شاہ

عیون المعارف من شیعول عارف مولفہ مولوی محمد عالم قیسری کاکوروی شیعہ

المسحوق

قاضی انطاسم علی خان

محلہ قاضی گدھی قصبہ کاکوروی صلیح لکھنؤ

وَقَدْ وَفَّيْنَاكَ أَنْ تَكُونَ عَبْدًا إِلَّا آيَةً بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

بفضل العظمى محمد كريم قد نطبع هذا الكتاب بفخيم عني

الذي يتيم في يمان بأبي الكرم

مع ترجمته الهندية

من خلفه الذي للبيت الحري الاريف في الجدا الاشيل والفضل الحليل خلف سلف الشر
المولوي محمد تقى حيدر لالزالت لوانع علومه شرقا وشرق الازهر
تحت ادارة صاحب الصدق واليقين المولوي محمد وسيم الدين زرقه الله قسطا جزيا من فوضته

المطبعة الميمونية رابست بمقرا الحمية



بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحان من جعل رسوله صلى الله عليه
وسلم واسطة العقد بين مدارج الوجوب
ومدارك الامكان مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان واولجدا لكائنات
له وهداهم للاجله واعطاه ما لم يعط احدا
من قبله ارسله الى الناس كافة بشيرا
ونذيرا ودا عينا الى الله باذنه وسراجا منيرا
والصلوة والسلام على من عاداته العبادات
والعبادات له عادات لطيفة قلبه بيت الله
بل الحق انه ادون من الله واعلى مما سوا
الله وعلى اله الامناء واصحابه العظماء
ولجل - فما زلت مشغوقا وولها ان بان

پاک ہے وہ ذات جسے اپنے رسول صلعم کو وجوب اور امکان
میں واسطہ بنایا دو دریا جاری کیے جو آپس میں ملتے ہیں
اور ان میں ایک برزخ ہے جو انکو پڑھنے نہیں دیتی اور
کائنات کو آپ کے لیے موجود کیا اور آپ ہی کے سب سے
انکو ہدایت کی اور آپ کو وہ دیا جو آپ سے پہلے کسی کو
نہیں دیا اور آپ کو سب کی طرف ڈرنے اور بشارت دینے
اور خدا کی طرف بلانے والا اور چراغ روشن بنا کر بھیجا
اور درود و سلام آپ پر کہ آپ کی عادتیں عبادت اور
عبادتیں عادت ہیں آپ کا لطیفہ قلب بیت اللہ
بلکہ سچ یہ ہے کہ آپ اللہ سے کم اور ما سوسے اللہ سے
اعلیٰ ہیں اور آپ کی اولاد امین اور اصحاب عظیم پر
اما بعد - مجاویہ سے اس بات کا ذوق و شوق

احرر فی ایمان اباء رسول الانس والجان
 واقرة بایة حکمة ولنص منصورة سیرالما
 شرفی الله بامعان النظر فی تفسیر هذه
 الایة الکریمة وقضی ربک ان لا تعبدوا
 الا ایاہ وبالوالدین احسانا وقل رب ارحمها
 ازادات لی شوقاً من حسن تلك السوق
 فخرجت بیالی ان منیتی فیہ مشکورة واد^{منیة}
 فیہ مستورة حتی لیسر الله لی تحریر تلك اللمبا^{نی}
 الاقدسیة وتقریر تلك المعانی القدسیة
 فی ایها الناظر ما ظنک بهذا الظاهر الباهر
 هذه لتسويد سدید وجید جدید لمن
 کان له قلب او اتقی السمع وهو شهید
 لخطات سرقناها من ایادی الدھور
 والازمان وسجحات تنبھناھا من فجائ
 افکار ذوی العرفان کتاب فضله علی سائر
 الکتب العیملان اسمہ در التبتیم
 فی ایمان اباء النبی الکریم فیها
 انا اشرع فی المقصود متوجهاً علی مقدمة
 وقصول وخاتمة۔

کہ میں ایمان ابویں آنحضرت صلی علیہ وسلم میں کچھ لکھوں اور اس
 آیت محکم و نص قطعی سے منبہ ہوں کروں خصوصاً جب
 اللہ تعالیٰ نے مجھ کو اس آیت کریمہ میں غور کرنے کا
 شرف دیا کہ اللہ نے حکم دیا کہ سوا اوسکے کسی کی عبادت
 نہ کرو اور ماں باپ سے احسان کرو اور کہو کہ اے پروردگار
 اوپر رحم کر تو اسے دیکھ کر میرا شوق اور بڑھ گیا ہے
 دل میں آیا کہ میرا مقصود اس آیت میں پوشیدہ اور
 میری کوشش اس امر میں مشکور ہے۔ آخر اللہ نے ان معانی
 اقدس و مطالب مقدس کا لکھنا و بیان کرنا مجھ پر
 کر دیا لہذا نے ناظر تیرا اس عمدہ سالہ کی بابت کیا
 خیال ہے یا تمکے لیے جنکو قلب اور گوش شنوائی کے
 ہوں قوی تحریر و چست سند ہے اسے چند گھنٹوں میں
 میں نے صاحبان عرفان کے افکار سے جمع کیا
 اور یہ کتاب ایسی ہے جو تمام عام کتابوں سے اسلے
 بزرگ ہے کہ اس کا نام در التبتیم فی ایمان
 اباء النبی الکریم ہے اب میں اسے
 ایک مقدمہ اور چند فصلوں اور ایک خاتمہ
 پر مرتب کر کے مقصد بیان کرنا شروع کرتا
 ہوں۔

اما المقدمه ففي نسبة الطاهر وجبه
 الظاهر فهو سيد الاولين والآخرين وخاتم
 النبيين والمرسلين محمد بن عبد الله كما
 في الحديث عن انس ان محمد بن عبد الله
 بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
 بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
 بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانه
 بن خزيمه بن مدركه بن اليااس بن مضر
 بن نزار بن معد بن عدنان الحديث
 وكما اب قد علي بابن ذي شرف كما
 علت برسول الله عدنان - الى ههنا ^{عليه} ^{السلام}
 وفي ما فوق ذلك الى ادم خلقت لا يتجاوز
 قال ابن دحيه اجمع العلماء على ان رسول الله
 انما انتسب الى عدنان ولم يتجاوز عنه وعن
 ابن عباس انه صلعم كان اذا انتسب
 لم يجاوز عن معد بن عدنان ثم هيسا ^{عليه} ^{السلام}
 كذب النسابة عن عشرين او ثلثا رواه في مسند
 الفردوس لكن قال السهيلي لا يجمع في هذا
 الحديث انه من قول ابن مسعود وقال

محمد ص - آپ کے نسب ظاہر و حسب ظاہر کے بیان میں
 آپ سید اولین و آخرین و خاتم النبیین و المرسلین
 محمد بن عبد اللہ ہیں چنانچہ حدیث میں حضرت انس
 مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں محمد بن عبد اللہ
 بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی
 بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لؤی بن غالب
 بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ
 بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد
 بن عدنان ہوں سے اور کون باپ بیٹے کی
 بزرگی سے ایسا بزرگ ہوا جیسے عدنان رسول اللہ ^{صلعم}
 کی وجہ سے بزرگ ہوئے یہاں تک نسب متفق علیہ
 اسکے اوپر تا حضرت آدم اختلاف ہے ہم اوس سے
 آگے نہیں بڑھتے۔ ابن دحیہ نے کہہ ہے کہ علماء
 اس پر اتفاق کیا ہے کہ حضرت صلعم نے اپنا نسب اپنا
 کتاب بیان کیا اور اس سے آگے نہیں بڑھے اور حضرت
 ابن عباس سے مروی ہے کہ حضرت صلعم جب اپنا نسب بیان
 کرتے تو معد بن عدنان پر تک جاتا اور دوسرے بڑے
 شجر کے نسب بیان کر مولا جوت بولے حدیث میں مسند ابوداؤد
 میں ہے لیکن سہیلی کہ نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ ابن مسعود کا قول ہے

غیر کان ابن مسعود اذا قرء قوله لقائل
 الم یاتکم نباء الذین من قبلکم قوم نوح وعا
 وشمود والذین من بعدہم لا یمہم الا اللہ
 قال کذب النسابون یعنی الہم یدعون علم
 الانساب ونفی اللہ تعالیٰ علمہا عن العبا
 وروی عن ابن عمر انہ قال انما ننسب الی

عدنان وما فوق ذلک لا ندری ما هو
 وعن ابن عباس ان بین عدنان وسمعیل
 ثلاثون اباً لا یعرفون وقال عروہ بن الزبیر
 ما وجدنا احداً یعرف بعد معد بن عدنان
 وکلام حافظ الیعمری وابن حجر العسقلانی
 والقیطانی وغیرہم صریح فی ان من عدنان
 الی اسمعیل ومن ابراہیم الی آدم خلاف
 ثم اختلف فی کراہۃ رفع النسب من عدنان
 الی آدم فذهب ابن اسحاق وابن جریر وغیرہ
 الی جوازہ وعلیہ البخاری وغیرہ من العلما
 وذهب جمیع من اهل العلم الی کراہۃ ذلک
 منهم ما لک فانه لما سئل عن الرجل یرفع

اور غیر یہی نے کہا کہ جب ابن مسعود آیۃ الم یاتکم نباء
 الذین انخرطتہم تہنہ تو کہتے تھے کہ نسب بیان کرنا
 جھوٹ بولنے یعنی وہ لوگ علم انساب کا دعویٰ کرتے ہیں حالانکہ
 اللہ نے بندوں سے اس علم کی نفی کی حضرت عمر سے
 مروی ہے وہ کہتے تھے کہ ہم عدنان تک انتساب
 کرتے ہیں اور اسکے اوپر نہیں جانتے کہ کیا ہے۔
 حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ عدنان وسمعیل
 درمیان تین واسطے ہیں جنکے نام نہیں معلوم اور عروہ
 بن زبیر نے کہا کہ میں نے ایسا کسی کو نہیں پایا جو عدنان
 کے بعد جانتا ہو۔ حافظ الیعمری وابن حجر عسقلانی
 وغیرہ کا قول صریح یہ ہے کہ عدنان سے حضرت اسمعیل
 اور حضرت ابراہیم سے حضرت آدم تک اختلاف ہے
 پھر عدنان سے حضرت آدم تک نسب بیان کرنے
 کی کراہت میں اختلاف کیا ہے ابن اسحاق وابن
 جریر وغیرہ اسکے جواز کی طرف گئے ہیں اور اسی پر بخاری
 اور اور علما ہیں اور بعض علما اسکے مکروہ ہونے کی طرف
 گئے ہیں اور نہیں ہیں مالک بھی ہیں چنانچہ اوں کے
 جب یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص اپنا نسب حضرت

اس کے کیا کہتا ہے نہیں ابن زبیر کی جوتہ سے قوم نوح وحماد اور شہد اور وہ لوگ جو ان کے بعد تھے ان کی گنتی سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا۔

نسبة الى آدم فذكر ذلك وقال من يجزله به
وقد وردت آثار تفيد منع رفع النسب من
عدنان الى آدم منها ما ورد عنه صلعم انه
قال لا تجاوز عن معد بن عدنان قال
ابو القدر بن وسبب الاختلاف فيما بين عدنان
وادم ان قد صاء العرب لم يكونوا اصحاب
كتب يرجعون اليها وانما كانوا يرجعون الى
حفظ بعضهم من حفظ بعض وقال ابن خلدون
ولعل الخلاف انما جاء من قبل اللغة لان
الاسماء ترجمت من العبرانية التي وقال
ابن الجوزي ان اليهود اختلفوا اختلافا
عظيما وتأفيم بين ادم والنوح وفيما بين الانبياء
من السنين وهذا هو سبب الاختلاف قال
ابن خلدون ان الاءاء بينه وبين اسمعيل
غير معروفة وتنقلب في غالب الامر فاختلاط
مختلطة بالقلّة والثرة في العدد فافان نسبة
اليه فصحيحة في الغالب انتهى وفي سبائك
الذهب لابن الفوز محمد بن اصيل السويدي
البغدادی وقد ان نسب صلعم الى عدنان

آدم تک بیان کرتا ہے تو اونکو برا معلوم ہوا کہ جس نے
کہ او کا واسکی خبر کس نے دی اور بیشک ایسی حدیث
وارد ہیں جو عدنان سے حضرت آدم تک نسب
ملاسے کو منع کرتی ہیں اول میں سے یہ حدیث ہے
کہ آپ نے فرمایا کہ معد بن عدنان سے آگے نہ بڑھو
ابو القدر بن وسبب اس اختلاف کا سبب یہ ہے
کہ اگلے عرب کے پڑپے نہیں ہوتے تھے بلکہ بعض
بعض سے شکر یاد کر لیتے تھے ابن خلدون نے کہا
کہ شاید اختلاف لغوی ہو اس لیے کہ عبرانی زبان سے
نام ترجمہ کیے گئے ہیں انتہی ابن جوزی نے کہا کہ
یہود نے حضرت آدم و نوح کے درمیان بڑا اختلاف
کیا ہے اور انبیاء علیہم السلام کے سنیوں میں بھی
اور یہی سبب اختلاف ہے اور ابن خلدون نے کہا کہ
عدنان اور حضرت اسمعیل کے درمیان میں جو واسطے ہیں
وہ مشہور نہیں اور اکثر اوقات گڑبڑ اور مختلف ہو گئے
گھٹ بڑھ جاتے ہیں لیکن حضرت اسمعیل کی طرف
اونکی نسبت غالباً صحیح ہے انتہی۔ سبائك الذهب مؤلفہ
ابن الفوز محمد بن اصيل سویدی بغدادی میں ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدنان تک انساب کیا ہے

هذا كما روى ذلك البيهقي وابن عساكر عن
 النس وهو المتفق عليه بين النسابين واما
 النسب من عدنان الى ادم فقد وقع ^{اختلاف}
 فيه قال الحافظ شرف الدين الدمي ماضي
 من بعد ان ساق هذا النسب شكاً كما ساقه
 ابو علي محمد بن اسعد ابن علي النسابة
 وقال هذا اصح الطرق واحسنها ^{ظاهراً}
 وهي رواية شيوخنا في النسب انتهى
 فالذي ينبغي لنا الاعراض عما فوق عدنان
 لما فيه من التخليط والتغيير لا لفاظ مع
 ثلاثة الفائدة كما في المواهب اللدنية وقال
 بعض المحدثين بل فيه احتمال الخلط
 في نسبته الى غير ابيه فيقع في الكذب كما
 يفهم من الحديث بل ينجر الى الشتم لان
 نسبة المرء الى غير ابيه شتم وتغيير له بل لا
 منه القذرة والله اعلم اقول المراد من
 نفى علمهم نفى العلم التفصيلي باسمائهم
 وهو لا ينافي علمها اجمالاً وعلم احكامهم ^{فانما}
 لعلم ان اباها النبي صلى الله عليه وسلم الى ادم ^{كلهم} مسلمون

جیسا کہ بہت سی روایات میں عساکر نے حضرت انس سے روایت
 کی اور یہ نسابین میں متفق علیہ ہے لیکن عدنان سے
 حضرت آدم تک نسب میں البتہ اختلاف ہے حافظ
 شرف الدین دمی ماضی نے بعد بیان نسب کے کہا کہ
 اسی طرح سے اسے ابو علی محمد بن اسعد ابن علی نے سب سے
 بیان کر کے کہا کہ یہ سب سے زیادہ صحیح و بہتر ہے اور
 نسب میں ہمارے شیوخ کی یہی روایت ہے انتہی۔
 لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم عدنان سے آگے نہ بڑھیں کیونکہ
 اوپر میں باوجود کی فائدہ الفاظ بدلے اور ملے ہوئے ہیں
 جیسا کہ مواہب لدنیہ میں ہے اور بعض محدثین نے کہا
 کہ ہمیں ظاہری کا احتمال ہے کہ خیر باب کی طرف منسوب
 کر کے ہوش میں پڑ جائے جیسا کہ حدیث سے معلوم
 ہوتا ہے بلکہ بجز شتم ہو جاتا ہے کیونکہ مرد کو ادا کے پاس
 علاوہ کسی اور سے منسوب کرنا شتم و تغیر ہے اور اس سے
 حدیث لازم آتی ہے واللہ اعلم۔ میں کہتا ہوں کہ مراد
 انکی نفی علم سے انکے اسماء کے علم تفصیلی کی نفی ہے جو
 ان کے علم اجمالی اور ان کے علم احکام کی منافی نہیں
 کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء واجداد
 حضرت آدم تک سب مسلمان تھے جیسا کہ بیان

نکایاتی وان لم تعلم اسمائهم وهذا السلسلة
الشریفة العالیة ذات الغرة والكرامة والشر
والجلالة والنبوة والرسالة خيرة خلق الله
وصفوة عباد الله طهرهم وركاهم ونزهم وذلک
لسید الاولین والآخرین صلی الله علیه
وزاده شرف الدیہ۔

الفصل الاول۔ قوله تعالى وقضى

ربك ان لا تعبدوا الايالا وبوالدين احسانا

اما يباين عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا

تقل لهما آت ولا تنههما وقل لهما قولا كريما

واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل

رب ارحمهما كما ربياني صغيرا في الدر المنثور

اخرج ابن جرير وابن المنذر عن طريق علي

ابن ابی طلحة عن ابن عباس في قوله

وقضى ربك قال امر واخرج ابن المنذر

عن مجاهد في قوله تعالى وقضى ربك ان

لا تعبدوا الايالا قال عهد رباي ان لا تعبدوا

ہوگا اگرچہ ہکواون سب کے نام نہ معلوم ہوں۔

اور یہ سلسلہ شریفہ عالیہ مغزز و مکرم و صاحب شرف

وجلال و نبوت و رسالت ہے تمام مخلوق سے

بہتر اور بندگان حق میں سب کا خلاصہ ہوا اللہ تعالیٰ زاو

سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے برگزیدہ

و مقدس کیا اور آپ ہی کی وجہ سے او کی زیادہ بزرگی کی

فصل اول۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وقضى ربك الخ و منثور میں ہے کہ ابن جریر

و ابن منذر طریق علی ابن ابی طلحہ سے اونہوں

نے حضرت ابن عباس سے وقضى ربك

کے متعلق یہ روایت کی کہ اس کے معنی آقا

کے ہیں اور ابن منذر نے مجاہد سے اسی

آیت کے متعلق یہ روایت کی کہ اونہوں نے

بھکا کہ تیرے پروردگار نے اس کا عہد لیا کہ

بجز اوس کے اور کسی کی عبادت نہ کر او

ابن ابی حاتم نے حسن سے وبوالدين احسانا

میں روایت کی کہ احسان بمعنی نیکی ہے میں کہتا ہوں

۱۵ اور حکم دیا تیری پروردگار نے کہ بجز او کی کسی کی عبادت نہ کرو اور مان بایں سے ہمانی کرو اگر وہ تمہارے سامنے بڑھے ہو جائے
ایک یاد و نون تو او نہ نہ نہ کرو اور نہ اوں کو چہرہ کو اور اوں سے ادیب سے بات کرو اور اوں کے سامنے اپنا سر عاجزی سے
جھکا دو اور کہو اسے پروردگار ان دونوں پر رحم کر جس طرح انہوں نے، پچیس میں مجھ کو بالا ۱۲

الایات واخرج ابن ابی حاتم عن الحسن بن
 قوله وبأولادین احساناً یقول براً۔ اقول
 هذه الآية ظاهرة مفسرة منصوطة فی
 اسلام والدی رسول الله الی ادم اما قولی
 ظاهرة فلان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس
 الصیغة کذا فی الحسامی وهو لقای اصرع صلعم
 حقيقة بالأحسان الی الوالدین وبالدعاء بالرحمة
 لهما وهو ظاهر لفظ الآية بلا خفاء فان قيل
 قد اختلف فی اسلام والدی صلعم اخذوا
 قيل ان بعض الآیات والأحادیث تقتضی
 عدم اسلامهما فكيف تبقى الظاهر علی حقیقته
 اقول من قال بکفرهما فلا یعبأ بقوله لان
 عبارة هذه الآية تدل بنفسها علی اسلامهما
 فمن قال ذلك بمجرد الاحتمال فلا یسمع حتی
 یورد الدلیل كما هو قاعدة الاصول من ان
 الظاهر لو جب الحکم قطعاً والدلائل التي
 ذکرها مجردة مردودة منها آیه ولا
 تسئل عن اصحاب الجحیم قالوا انها نزلت
 فی والده صلعم فی الدر المنثور اخرج وکیع وسفيان

میں نے اپنے والدین کو
 احساناً کیا اور ان کو
 برا بھلا نہیں کیا

کہ یہ آیت آنحضرت صلعم کے والدین اور حضرت آدم
 تک کے اسلام کے لیے مفسر و منصوص ہے۔
 لیکن میرا قول ظاہر ہے اس لیے کہ ظاہر وہ ہے
 جس سے بنفس صیغہ مراد ظاہر ہو جیسا کہ جن میں ہے
 اور اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلعم کو والدین کے ساتھ احسان
 اور ان کے لیے دعائے رحمت کرنا حقیقتاً حکم دیا اور
 یہ غلط آیت سے صحت ظاہر ہے اگر یہ کہا جائے کہ
 آنحضرت صلعم کے والدین کے اسلام میں بعض آیات
 واحادیث کو جو ان کے عدم اسلام کی مقتضی ہیں لیکر اختلاف
 کیا گیا ہے ہر ظاہر لفظ اپنی حقیقتی معنی پر سیر دلالت کرتا تو
 میں کہتا ہوں کہ ان کے قائل کفر کا قول نہ مانا جائیگا کیونکہ
 اس آیت کی عبارت نہ اتنا اون کے اسلام پر دلالت
 کرتی ہے لہذا جو کوئی بجز احتمال یہ کہے گا تو اس کا
 قول حسب قاعدہ اصولی تاویس کہ وہ کوئی دلیل
 نہ لائے نہ سنا جائیگا کیونکہ ظاہر حکم کو قطعاً واجب کرتا ہے
 اور جو دلائل انہوں نے بیان کیے ہیں وہ مجروح
 و مردود ہیں۔ اور نہیں دلائل میں سے آیت ولا
 تسئل عن اصحاب الجحیم ہے کہتے ہیں کہ
 یہ اللہ آنحضرت صلعم کو حق میں اور میری دشواری میں ہر کوئی کہتا ہے

ابن عیینہ وعبد الرزاق وعبد بن حمید ابن
جریر وابن منذر عن محمد بن کعب القرظی قال
قال رسول الله صلعم لیت شعری ما فعل
ابوای فنزل انا ارسلناک بالحق بشیرا ونذیرا
ولا تسئل عن اصحاب الجحیم فما ذکرهما حتی لوفا
الله قلت هذا مرسل ضعیف الاسناد انتھ
واخرج ابن جریر عن داؤد عن ابن ابی عاصم
ان النبی صلعم قال ذات یوم این ابوای انتھ
قلت والاخر معضل الاسناد ضعیف لا یقوم
ولا بالذی قبله جنة انتھی صافی الدرر
ومنها آیه ما کان للنبی والذین آمنوا ان
یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی القربی من بعد
ما تبین لهم انهم اصحاب الجحیم نزلت فی والذین
ففی الدر المنثور اخرج ابن ابی حاتم والحاکم وابن
مرد ویاہو الیهقی فی الدلائل عن ابن مسعود
قال خرج رسول الله صلعم یوماً الى المقابر فابتنع
فجاء حتی جلس الى قبر منہما فاجاء طویلاً
لثم بکی فبکینا لیسکاته لثم قام فقام الیہ عمر فدعا

ابن عیینہ وعبد الرزاق وعبد بن حمید وابن جریر
وابن منذر عن محمد بن کعب القرظی سے روایت کی
کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ نہ معلوم میرے مان یا پ کے
ساتھ کیا ہوا اور سوقت بیت انا ارسلناک بالحق
اور تری پہر آیت انکو مدۃ العمر یاد نہ فرمایا۔ میں کہتا ہوں
یہ حدیث مرسل ضعیف الاسناد ہے اور ابن جریر نے
داؤد سے انہوں نے ابن ابی عاصم سے روایت کی
کہ نبی صلعم نے ایکے کو فرمایا کہ میرے مان یا پ کے
تب یہ آیت اور تری میری نزدیک و سری حدیث معضل
ضعیف ہر اس سے یا اس سے قبل والی حدیث سے
کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی انتھ صافی الدرر۔ اور
انہیں دلائل میں سے یہ آیت ہے کہ ما کان للنبی
آیکے والدین کے حق میں اور تری در مشورین ہی کہ ابن
ابی حاتم وحاکم وابن مرد ویاہو الیهقی فی الدلائل میں ابن مسعود
روایت کیا کہ آنحضرت صلعم ایکے کو قبرستان کی طرف لے گئے
وگئے ہم بھی آپ کے پیچھے گئے آپ جا کر ایک قبر کو قریب بیٹھ گئے
اور تریک مناجات کی پہر تو ہم بھی اسی پہر آپ کو پڑھ
ہو اور حضرت عمر کھڑے ہو کر ایکے قریب گئے آپ نے پہلے انکو

لے نبی اور لے انکو امتیاز نہیں کر کے مغفرت جہاں بعد اسکے کہ انہیں تقابیر پر چکا کہ وہ درختوں میں اور اگر چہ انکو قبرت اور پڑھ

ثم دعا فقال ما ابكاكم قلنا بكائنا بكائك قال
 ان القبر الذي جلست عنده قد احمى امنه
 واني استاذنت بني في زيارتها فاذن لي واني
 استاذنت بني في الاستشفار لها فلم ياذن لي
 وانزل علي ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا
 للبشر كثيرا لو كان اولي قربى فخذ في ما رآه من
 الولد للوالدة من الرقة فذلك الذي ابكاني
 ومنهما ما اخرج ابن مردويه عن بريدة قال كنت
 مع النبي صلى الله عليه وسلم اذا وقف على عسفان فخطب علينا
 وشمالا فابصر قبر امه امنه ورحم الماء فتوضا
 ثم صلى ركعتين وبعثنا في ماءنا الا وقد علا بكاء
 فعلا بكاءنا بكائه ثم انصرفت اليها فقال ما اذ
 ابكاكم قالوا ابكيت فبكينا يا رسول الله قال وما
 قلنا قالوا اظننا ان العذاب نازل علينا بما
 فعلنا قال لم يكن من ذلك شيء قالوا فظننا ان
 اثمك كلفت من الاعمال ما لا يطيقون حملها
 قال لم يكن من ذلك شيء ولكن مررت بقبر
 امنه فسلمت ركعتين فاستاذنت بني ان
 يستغفروا فوجرت زجرا فعلا بكاء ثم دعا ^{احله}

پر ہم سکو بلا کر پوچھا کہ تم کیوں روئے ہوئے کہا کہ ہم آپ کو روئے
 دیکھ کر روئے آپ کو فرمایا کہ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا وہ میری
 آمنہ کی قبر تھی میں نے زبردگار سواری کی زیارت کی اجازت
 مانگی تو مجھ کو اجازت ملی پہر جب انکی لیس ہفت ہزار کی اجازت
 مانگی تو نہ ملی اور آیت دہری کہ صاگان للبنی اذہذا
 مان کی تکلیف سی جیسا بچ اولاد کو ہوتا ہے مجھ کو بھی ہوا
 اسی لیے میں آیا۔ اور انہیں لائل میں سے یہ حدیث ہے
 جو بن مردویہ نے بريدة سے روایت کی کہ میں عسفان میں ^{جلیل}
 کے ساتھ تھا آپ وہاں ٹھہر کر وہی باتیں دیکھا تو آپ کو اپنی ^{جلیل}
 آمنہ کی قبر دکھائی دی اپنے پانی منگوا کر وضو کیا پھر پورے
 پڑھ کر دعا مانگی تو ہم اس وقت تک چپ رہے کہ آپ نے آواز بلند کی
 تب ہم ہی نور سے روئے آپ ہم سے پوچھا کہ تم کیوں روئے ہو
 کہ یا رسول اللہ آپ ہم ہی روئے ہوئے فرمایا کہ تم کیسا تجھے
 عرض کیا کہ تجھے کہ عذاب الہی ہم پر پڑے ہمارے اعمال کو نازل
 آپ فرمایا کہ یہ بات نہیں تھی سب نے کہا کہ پر شاید آپ کی
 اعمال خراج از طاقت کی تکلیف دی ہے جیسے اگرچہ ہم ایسا
 آپ فرمایا کہ یہ بھی نہیں بلکہ میں اپنی والدہ آمنہ کی قبر پر
 گزرا اور دو رکعت نماز پڑھ کر خدا سے انکی اجازت ^{جلیل}
 چاہی تو جبر کا گیا اس لیے وہ زمین میری آواز بلند ہو گئی پھر

فركبها فأسارا لاهنية حتى قامت الناقة لنقل
 الوحي فأنزل الله مكان النبي والذين آمنوا
 يستغفرون للمشركين الآيةين - منها ما أخرج ابن
 المنذر والطبراني والحاكم وصححه ولقبه ابن
 عن ابن مسعود قال جاء ابننا مليكة وهما من
 الأنصار فقالا يا رسول الله ان أمنا كانت تحفظ
 على البعل وتكرم الضيف وقد ماتت في الجاهلية
 فاین أمنا قال أمما في النار فقالا وقد شق
 ذلك عليهما فداها رسول الله صلعم فوجعا
 فقال ألا ان امی مع امكما فقال عنافق من النسا
 او ما یغنی هذا عن امه الا ما یغنی ابننا مليكة
 عن اقمها ونحن لطاء عقیبه فقال شاب من
 الانصار منه يا رسول الله واین ابواله فقال
 رسول الله صلعم ما سألتهم ابی فیعطیني منهما
 وفي لفظ فیطعنني فیها وانی لقیلیم لومئذ المقام
 المحمود للحديث انتهى ما فی الدرر - ومنها
 ما روی مسلم من طریق حماد بن سلمة عن شاب
 عن النس ان رجلا قال يا رسول الله صلعم این
 ابی قال فی النار فداها فقال ان ابی وابا

مشکا کر سوار ہوئی اور بہتہ چلی یہاں تک کہ ناقہ وحی کی گئی
 سہ شہر کی تیس آیت اور یہی کہ مکان للنبی الخ - اور
 او نہیں لائل میں یہ حدیث ہے جو ابن منذر و طبرانی
 وحاکم نے صحیح سمجھ کر روایت کی اور ذہبی نے اسکا تصحیب کیا
 حضرت ابن مسعود سے روایت ہے کہ ایک بچی جو انصار
 تھی آئی اور کہنے لگی کہ یا رسول اللہ ہماری ماں شوہر کی حفاظت
 اور مہمان کی مہمانداری کرتی تھی اور وہ جاہلیت میں مکی
 توبہ کہان ہی آپ فرمایا کہ فوج میں وہ اوٹھ کر رہی ہو
 اور انکو نیا گوارہ ہوا پہرہ لگا کر رسول اللہ صلعم نے بلایا وہ آئی تو
 فرمایا کہ میری ماں ہی تمہاری ماں کی ساتھی ہے تب تک
 منافق نے کہا کہ کیا یہ بھی (آنحضرت) اوسی قدر زہنی
 والدہ کا کام آتی جس قدر ایک کڑی بیوی اپنی ماں کی اور ہم ان کے
 آنحضرت صلعم کی پیرہین پہرے کے جان انصاری نے کہا کہ یا رسول
 اللہ آپ کو والدین کہان میں آنحضرت نے فرمایا کہ انکو لے کر جو کچھ چاہو
 مانگو خود مجھ کو دیکھا (اور کیا روایت میں لفظ فیطعنہ بھی ہے)
 اور میں بیشک اس سے بڑا مقام کم نہیں کہہا ہوں خدا تعالیٰ ان کو
 اور انہیں لائل میں یہ حدیث ہے جو مسلم نے روایت کی ہے
 اور انہوں نے ثابت انہوں نے انہوں سے روایت کی کہ ایک شخص
 کہہ کہ یا رسول اللہ میرا بچہ ان ہی فرمایا فوج میں جو کچھ چاہو

فی شیء من کتب الحدیث المعتمدة وانما ذکره فی
 بعض التفاسیر بسند منقطع لا یحتاج به ولا یعول
 علیه لقمان هذا صرح ودل بوجوه اخر من جملة الأدلة
 والبلاغة واسرار البیان انتهى ما ذکر فی الحاشیة
 وفی رسالة عبد الحلیم ابن حاتم بن عمر بن اسحاق
 بن فرید بن رکن الدین ابن مبارک فی بیان
 اسلام ابوی النبی صلعم قال وحديث یأبیت
 شعری لم یخرج فی شیء من کتب الحدیث مع انه
 معارض لما أخرجه ابن الجوزی عن حدیث
 علی مرفوعاً بط جبرئیل علی فقال اذ الله فی
 السلام ویقول انی حرمت النار علی صلیب النبی
 ولین حملاً وحجر کفلاً انتهى واما قوله صلیب
 ما کان للنبی الخ نزلت فی حق ابویه فمردوداً
 نزلت فی حق المشرکین وسبب نزولها ان النبی
 کان یستغفر لعمته ابی طالب وان بعض الصحابة
 کان یستغفرون لوالدیه وهما مشرکان اخرج البخاری
 ومسلم واحمد بن ابی شیبة والنسائی وابن
 جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والشیخ
 وابن مردویه والبیهقی فی الدلائل عروجاً جمیداً

بلکہ اسکو بعض تفسیرین میں بسند منقطع ذکر کیا ہے جس میں نہ کوئی
 حجت لائی جا سکتی اور نہ یہ خیال ہو سکتا ہے علاوہ برین
 یہ کہ وہ دونوں ہی منقطع اصول و بلاغت اسرار بیان مردود
 ہے مضمون مذکورہ حاشیہ ختم ہوا رسالہ عبد الحلیم بن حاتم
 بن عمر بن اسحاق بن فرید بن رکن الدین ابن مبارک میں
 جو بیان اسلام والدین آنحضرت صلعم میں ہے لکھا ہے کہ حدیث
 یا بیت شعری کسی حدیث کی کتاب میں نہیں ملے گی
 علاوہ برین اوس حدیث کے معارض ہے جو ابن جوزی نے
 حدیث علی مرفوعاً روایت کی کہ جبرئیل مجھ پر اتر آیا
 کہا کہ اللہ نے آپ کے بعد سلام یہ کہا ہے کہ میں نے دوزخ حرما
 کی اوس پشت پر جسی بجھا دیا اور اوس شکم پر جو بھگا دیا
 اور اوس گود پر جسی پرورش کی اسنے لیکن اسکا یہ قول کہ
 ما کان للنبی الخ والدین آنحضرت صلعم کی بارہ میں آیا
 تو یہ مردود ہے کیونکہ یہ آیت مشرکین کے حق میں اتری
 جسکا شان نزول یہ ہے کہ جیسے آنحضرت صلعم نے پیچھا اپنی والدہ
 کو یہ استغفار کرتے دیکھے بعض صحابہ بھی اپنے مشرک والدین
 کے لیے استغفار کرتے تھے بخاری ومسلم واحمد وابن ابی
 دناوی وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم
 والبیہقی وابن مردویه والبیہقی نے دلائل میں جمید

بن المسیب عن ابيه قال لما حضرته اطلال
 الوفاة دخل النبي عتقه الى ان قال لا استغفر
 لك ما لم اذنه عندك فنزلت ما كان للنبي ورثته
 ذلك عن علي وعمر بن دينار ومحمد بن كعب
 القرظي وسعيد بن مسيب والقنادة والحسن
 واخرج الطيالسي وابن ابى شيبة واحمد والترمذي
 والنسائي والبيهقي وابن جرير وابن المنذر وابن
 ابى حاتم والبالشخ والحاكم وصححه ابن مردويه
 والبيهقي في شعب الایمان والضياع في المختار
 عن علي قال سمعت رجلا يستغفر لابويه وهما
 مشركان فقلت لا تستغفر لابويك وهما مشركان
 قال اولم يستغفر ابراهيم لابيه فلما ذكرت ذلك
 للنبي صلعم فنزلت ما كان للنبي ورثته عن ابن
 عباس من طريق علي ابن ابى طلحة انه قال
 لا يستغفرون لعم حتى نزلت ونحوه عن محمد بن كعب
 فوهذه صريحة في ان الآية نزلت في حق عمه
 ابى طالب وحق خيرة والديه وامام ائمة عن ابن
 عباس من طريق عطية العوفي وعكرمة انها
 نزلت في ابيه فقال السيوطي اولاً بأنه ضعيف

بن المسیب عن ابيه قال لما حضرته اطلال
 الوفاة دخل النبي عتقه الى ان قال لا استغفر
 لك ما لم اذنه عندك فنزلت ما كان للنبي ورثته
 ذلك عن علي وعمر بن دينار ومحمد بن كعب
 القرظي وسعيد بن مسيب والقنادة والحسن
 واخرج الطيالسي وابن ابى شيبة واحمد والترمذي
 والنسائي والبيهقي وابن جرير وابن المنذر وابن
 ابى حاتم والبالشخ والحاكم وصححه ابن مردويه
 والبيهقي في شعب الایمان والضياع في المختار
 عن علي قال سمعت رجلا يستغفر لابويه وهما
 مشركان فقلت لا تستغفر لابويك وهما مشركان
 قال اولم يستغفر ابراهيم لابيه فلما ذكرت ذلك
 للنبي صلعم فنزلت ما كان للنبي ورثته عن ابن
 عباس من طريق علي ابن ابى طلحة انه قال
 لا يستغفرون لعم حتى نزلت ونحوه عن محمد بن كعب
 فوهذه صريحة في ان الآية نزلت في حق عمه
 ابى طالب وحق خيرة والديه وامام ائمة عن ابن
 عباس من طريق عطية العوفي وعكرمة انها
 نزلت في ابيه فقال السيوطي اولاً بأنه ضعيف

معلول لان عطية ضعيف وهو مخالف لرواية
 علي بن ابي طلحة المتقدم وعلى ثقة جليل و
 رد الثاني بان سند ضعيف لا يعول عليه
 وكذلك يرد بان الاحاديث المتقدمة مصححة
 بانها انزلت في حق ابي طالب وغيره من المشركين
 واصاحديث بريدة الذي اخبره ابن عمر و
 وفيه انه عليه السلام مر على قبر امه ثم

استاذن ان يستغفر لها فبلى الخ فانزل الله
 ما كان للنبي فظاهرة ان سبب نزول الآية
 قصة امه وهذا امر خود لما تقدم ان الاحاد
 الكثيرة المشددة خرجت بان سبب نزولها
 عمه ابي طالب وما كانوا يستغفرون لابلانهم
 المشركين سواء اباؤ النبي واصا الاستيذان في الاستغفار
 والتمى عنه فعلى تقدير ثبوته فهو لا ينافي ثبوت
 اسلامها بل يمكن الجمع بينه وبين ما تقدم بان
 استغفاره لها ما كان لاجل الشرك بل استغفارا
 مخصوصا كما استغفاره ان لا يكون عليها عذاب
 بالكلية ففهمي عن ذلك الاحتمال استحقاقها
 بعض عذاب تطهير كما يشير اليه ما في آية

او ترى توسيطي في كذا كذا او لا توصيف معلول ہر کیونکہ عطیہ
 ضعیف ہے نیز یہ ایت علی بن ابی طلحہ کے مخالف ہے جو پر گزری
 اور علی ثقہ و طین ہیں اور دوسری کو اس طرح رد کیا کہ اسکی سند
 ضعیف ہے چہر اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور پھر بھی وہ ہونگا
 کہ پہلی حدیث میں اس امر کی تصریح کرتی ہیں کہ یہ آیت اہل طاب
 و دیگر مشرکین کے حق میں اور ہی لیکن بڑی کی وہ حدیث
 ابن مردیہ نے روایت کیا جس میں یہ ہے کہ آنحضرت نے علم اپنی والدہ
 کی قبر پر گئے اور پڑھ کر لی و استغفار کی اجازت مانگی اور وہی تب
 اللہ نے آیت ما کان للنبی او تاری پس ظاہر حدیث ہے
 کہ اس آیت کا سبب نزول آپ کی والدہ کا قصہ ہے اور یہ روایت مرد
 ہے جیسا کہ گذر کہ احادیث کثیرہ مشہورہ ہر مودی ہر کہ او کا
 سبب نزول آپ پر چاہا اہل طاب و راون کو گوگنا قصہ ہے جو اپنے
 آباء مشرکین کے لیے استغفار کرتے تھے بجز آباء نبی صائم کے لیکن
 استغفار کی اجازت مانگنا اور اس سے منع کیا جانا اگر ایسا
 تو بھی تو کو ثبوت اسلام کو منافی نہیں بلکہ جمع ہیں اور وہ
 یوں ممکن ہے کہ او کو لی آنحضرت کا استغفار بسبب کفر نہیں تھا

بلکہ ایسا کہ او پر بالکل عذاب نہ ہو مخصوص ہر کسی سے منع کیے گئے ہیں
 لہذا اس سے بوجہ احتمال استدلال ایمان لاتین تو حدیث جنت
 روکے گئے چہر حدیثوں کی ناسخ ہوگی جیسا کہ یہودی نے

اهل بيته ولطيم كم تقطير الاضواء قرب من
 اهل بيته وهذا العذاب لا ينال الا سلام كعب
 بعض عصاة المومنين فلما لم يخف عنه فلذلك علا
 بركانه شفقة عليها من العذاب على ان وهذا
 الحديث ان قبر امه صلعم لعسفان وهو على
 مرحلتين من مكة ويخالفه حديث عائشة
 ان قبرها بالجحون وهو مكة ويخالفه ايضا روا
 ان قبرها بالابواء لما توفيت فيه وهو بمكة والمد
 والى المدينة اقرب واما ما فيه من عدم الادب
 وكذا في غيره من الاحاديث فيخالفه حديث عائشة
 الذي رواه الطبراني بسند لا عنهما انه عليه السلام
 نزل الجحون كئيبا حزينا فاقام به ما شاء الله عز وجل
 ثم رجع مسرورا قال سألت ربي عز وجل فتنا
 لي احي فامنت بي واليفنا رواه الخطيب عن
 عائشة مرفوعا ورواه ابن شاذان عنهما حديث
 بقبر احي فسألت الله ان يحييها فاحياها الله
 فامنت بي ورد هذا الله قال ابن ناصر موضوع
 وفي اسناد محمد بن زياد النقاش ليس بشقة
 واحمد بن يحيى الحسري ومحمد بن يحيى الزمري

تطهير ارجاء اهل بيت كرحم من نازل هو في اشد
 كرتي جو سیر کرده آپکا اهل بیت جو اقرب تبین اور یہ حدیث
 متانی اسلام نہیں جسے بعض گنہگار مومنین کا عذاب
 پس اس مانعت سے بسبب ان کے حال پر شفقت کے ورنہ آپ
 آواز بلند ہو گئی علاوہ اس کے حدیث میں ہے کہ حضرت
 کی والدہ کی قبر عسفان میں ہے جو مکہ سے دو کوس ہے اگر کئی
 حضرت عائشہ کی یہ حدیث ہوتی ہے کہ ان کی قبر جحون میں
 جو مکہ میں ہے اور ابواسمہ کی مخالفت یہ روایت بھی ہے کہ ان کی قبر
 ابواسمہ میں ہے جہاں قات پائی اور وہ یمن مکہ مغلطہ مدینہ
 منورہ ہے بلکہ مدینہ سے قریب ہے لیکن اس حدیث میں عدم
 اجازت جبری ہے نیز اور حدیثوں میں بھی تو اس کی مخالفت
 عائشہ کی یہ حدیث ہے جو طبرانی نے اپنی سند سے روایت کی
 کہ حضرت عائشہ جحون میں ملول ٹھکیں اور پھر دیر تک کھڑی
 رہیں پھر خوش خوش پٹی اور فرمایا کہ میں نے خدا سے سوال کیا اور
 میری والدہ کو میری سیونندہ کر دیا وہ مجھے ایمان لائیں یہ روایت
 مرفوعہ حضرت عائشہ سے اور ابن شاذان نے بھی روایت کی
 کہ میں اپنی والدہ کی قبر پر گیا اور خدا سے فرماؤں کہ ان کو زندہ کر دے گا سوال
 اور خدا کو زندہ کر دیا وہ مجھے ایمان لاکر قبر میں دیکھ گئیں ابن
 کما کہ یہ موضوع ہے اور اس کی اسناد میں محمد بن یزید نقاش ہے

عجولان قلت وقال ابن حجر في اللسان اما
 محمد بن يحيى فليس بجهول بل معروف
 وقال في الميزان في ترجمة احمد بن يحيى
 الحضرمي روى عن حمادة التميمي وعينه
 ابن يونس واما النقاش فقال الذهبي
 صار شيخ المقربين في عصره على ضعفه
 وقد طال في الدلائل الكلام على هذا الحد
 وقال الصواب بالضعف لا بالوضع وقد
 التفت في ذلك جزء انتهى والضمار روى
 ابو حفص ابن شاهين في كتاب التاميم
 والمنسوخ له بالفظا قالت عائشة حج بنا
 رسول الله حجة الوداع فمر بي على عقبة
 الجحون الى ان قالت ثم عاد وهو فرح متلبم
 فقال ذهبت بقبر ابي فسألت ربي ان
 يحياها فاحياها فامنت بي وفتح الحديث
 جماعة ولكن يمكن الجمع بين حديث عائشة
 واحاديث عدم الاذن بانه منع او لا ثم
 بعد ذلك وامنت به فيكون حديث عائشة
 ناسخا لما يخالفه من الاحاديث كما ذكره السيوطي

جو ثقتہ نہیں اور احمد بن یحییٰ حضرمی و محمد بن یحییٰ زہری یہ دونوں
 مجہول ہیں میں نے کہا کہ ابن حجر نے لسان المیزان میں
 لکھا ہے کہ محمد بن یحییٰ مجہول نہیں بلکہ معروف ہے اور میزبان میں
 احمد بن یحییٰ حضرمی کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ حرملہ نجیبی سے
 روایت کی اور اسکے ابن یونس نے اعانت دی لیکن نقاش
 تو ذہبی نے کہا کہ باوجود ضعف روایت کے وہ پُر زمانہ ہیں
 شیخ المقربین تھے اور دلائل میں اس حدیث پر بہت بحث کی
 اور کہا کہ بہتر قائل ضعف ہونا ہے نہ قائل وضع ہونا اور
 میں نے اس بارہ میں ایک جزو تالیف کیا ہے نیز ابو حفص
 ابن شاہین نے کتاب التامیم و منسوخ لہ میں بلنظر روایت کی
 کہ حضرت عائشہ نے کہا کہ ہماری ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 حجة الوداع کیا اور عقبہ حجرون پر گزری یہاں تک کہ حضرت عائشہ نے
 فرمایا کہ پہرے پر خوش ہنستے ہوئے اور فرمایا کہ میں نبی والدہ کی
 قبر پر گیا اور خدیجہ سے اونکو زندہ کر دینے کا سوال کیا اوسنے زندہ
 کر دیا وہ مجھ پر ایمان لائیں اور ایک گروہ نے حدیث کی تصحیح کی
 لیکن حضرت عائشہ کی حدیث اور دوسری حدیثوں میں جو
 دربارہ عدم اذن ہیں جمع ہوں مگر یہ کہ انتہرت پہلے منع کی گئی ہے
 انکی والدہ زندہ کی گئیں اور وہ ایمان لائیں تو حدیث حضرت
 عائشہ اپنی مخالفت حدیثوں کی ناسخ ہوگی جیسا کہ سیوطی نے

فَالرَّسَالُ تَنْزِيلُهَا وَقَدْ جَعَلَ هُوَ الْأَمَّةَ الَّتِي
 تَحْوِ احْدِيثُ عَالِيَةً هَذَا الْحَدِيثُ نَاسِخًا لِّلْأَحَادِيثِ
 الْوَارِدَةِ بِأَيِّهَا لَمْ تَذَلَّ وَلَمْ يَوْعَلْ عَالِيَةً مَتَأَخَّرَ
 فَلَا تَعَارِضُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا فَقَوْلُ هُوَ الْأَمَّةُ ^{مَعْتَبَرٌ}
 وَقَوْلُ النَّافِئِينَ لَا يَسْمَعُ لَازِمٌ لِّلْمُثَبِّتِ مُقَدِّمٌ عَلَى
 النَّافِئِ وَأَمَّا هَارُوِيُّ مُسْلِمٌ عَنِ النَّسِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ
 وَابْنِكَ فِي النَّارِ فَحَاشَيْتَ لِمَا وَهَبَ زَعْبَانِيَةُ الشَّامِ
 فِي نِسْبَةِ صِلَتِهِمَا وَرَوَى مُسْلِمٌ مِنْ طَرِيقِ حَمَّادِ بْنِ سَلَةَ

عَنِ النَّسِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ

ابْنِي قَالَ فِي النَّارِ فَلَمَّا قُتِلَ قَالَ إِنَّ ابْنِي

وَإِبْنُكَ فِي النَّارِ لَمْ يَتَّفِقْ عَلَيْهِ الرِّوَاةُ وَالنَّاسُ

ذَكَرَهُ حَمَّادُ بْنُ سَلَةَ عَنْ ثَابِتٍ وَقَدْ خَالَفَهُ

مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتٍ فَلَمْ يَذَلَّ ابْنِي وَابْنُكَ فِي النَّارِ

وَلَكِنْ قَالَ لَهُ إِذَا مَرِئْتَ بِقَبْرِكَ أَوْ فَبَشِّرْ بِلَنَاءِ

وَهَذَا اللَّفْظُ لَا ذَلَالَةَ فِيهِ عَلَى وَالِدِهِ صُلَحِمَ

بِأَمْرِ الْبَيْتَةِ وَهُوَ اثْبَتٌ مِنْ حَيْثُ الرِّوَايَةُ فَإِنَّ

مَعْمَرَ اثْبَتٌ مِنْ حَمَّادٍ لَمْ يَقَالَ وَجَدْنَا الْحَدِيثَ

وَرَدَّ مِنْ حَدِيثِ سَعْدِ بْنِ ابْنِي وَقَضَا

بِمِثْلِ لَفْظِ رِوَايَةِ صَعْمَرِ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ النَّسِ

اِسْنِے دو رسالوں میں بیان قبول ذکر کیا ہے کہ اگر

ان ائمہ نے جنہوں نے حدیث عایشہ کو صحیح مانا

اس حدیث سے اس کی مخالفت حدیثوں کو اس دلیل سے

منسوخ کیا ہو کہ وہ اوّل سے متاخر ہیں پس میں اور نہیں

تعارض نہیں تو ان ائمہ کا قول معتبر ہو اور نفی کرنے والا

قول غیر سموع کیونکہ مثبت ثانی پر مقدم ہے لیکن مسلم

انس سے جو روایت کی کہ ابی و ابانہ فی النار تو حاشا

موجب میں ہو کہ شامی کی عبارت آنحضرت وسلم کریم

او کو خلافت ہو اور مسلم نے بطریق حماد بن سلمہ انس سے روایت

کہ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ کہاں ہے

فرمایا دوزخ میں جبکہ لوٹا تو پہرہ سکو بایا اور فرمایا کہ

میرا اور میرا باپ دوزخ میں ہے یہ حدیث متفق علیہ میں اور

اسے حماد بن سلمہ نے ثابت سے ذکر کیا اور عمر نے ثابت سے اس کے

مخالفت یوں ذکر کیا کہ فلم یدر ان ابی و ابانہ فی النار

لیکن اس سے یہ فرمایا کہ جب کسی کا شرکی قبر پر گذری تو اس کو

دوزخ کی بشارت ہو اور یہی لفظ ہیں جنہیں آنحضرت وسلم کو اپنے

کسی طرح کوئی دلالت نہیں اور بحیثیت ثابت ہے کہ

معمر حماد سے ثابت ہیں پہر کہا کہ میرا ایک حدیث پائی جو

ابن ابی وقاص سے مروی ہے وہ ویسی ہی جیسی عمر نے ثابت سے ان

فروی البزار والطبرانی والبیہقی من طریق
 ابراہیم ابن سعد عن الزہری عن عامر
 ابن سعد عن ابیہ ان اعرابیاً قال لرسول
 اللہ صلی علیہ وسلم ابن ابی قال فی النار قال فاین
 ابوک قال حیث صرت بقبرکافر فبشرک بالنا
 وهذا الاستناد علی شرح الشیخین قتیب
 الاعتماد علی هذا اللفظ ولقدیمہ علی غیر
 وقد زاد الطبرانی والبیہقی فی اخرہ قال
 فاسلموا کاعرابی بعد فقال لقد کفنی رسول
 اللہ لقباً ما صرت بقبرکافر الا بشرکہ بالنا
 انتحی وقال الشیخ ابن حجر فی شرح الحمیری
 ما ملخصہ وحديث مسلم قال جل
 یا رسول اللہ ابن ابی قال فی النار قلنا
 قتاد عاۃ فقال ان ابی واباک فی النار
 واظہر تأویل عندی انه اراد بابیہ عمتہ
 اباطالب لما تقران العرب تسمی القم ابناً
 وقرنیۃ الجار فیہ الا یہ الا نئیۃ الشاہد
 بخلافہ علی اصح صحاحہما عند اهل السنۃ
 وان عمہ الذی کفرہ بعد جدہ عبدالمطلب

انس سے روایت کی پس بزار و طبرانی و بیہقی و طریق ابراہیم
 بن سعد و نہون و زہری و نہون نے عامر بن سعد و نہون
 نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک عرابی نے رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم کو چاکہ میرا باپ کہاں ہے فرمایا کہ دوزخ میں کہہ دے اور کہے
 فرمایا کہ جب تو کسی کافر کی قبر پر گزری تو اسکو دوزخ کی بشارت
 دے اور یہ سنا دہر شرا شیخین ہیں تو اس لفظ پر اعتماد اور
 اپنے غیر پر اس کے تقدیم متعین ہوئی اور طبرانی و بیہقی نے اس
 آخرین پر زیادہ کیا پس عرابی اسلام لایا اور کہا کہ نبی کہ
 رسول اللہ نے مکلف فرمایا کسی کافر کی قبر پر میں نہیں گزرا
 مگر اسکو دوزخ کی بشارت دے لے اور شیخ ابن حجر نے شرح
 ہنری میں کہا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کی حدیث ہو کہ ایک
 مرد نے کہا یا رسول اللہ میرا باپ کہاں ہے فرمایا کہ دوزخ میں
 میرے نزدیک ظاہر اس کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے
 ابیہ سے اپنے چچا ابوطالب کو مراد لیا اس لیے کہ
 عرب چچا کو باپ کہتے ہیں اور اہل سنت کے نزدیک
 قرینہ مجاز آئندہ آیت میں صحیح محل پر اس کے خلاف
 شاہد ہے اور چچا وہ تھے جنہوں نے عبدالمطلب کے بعد
 آپ کو پرورش کیا یا یہ قبل آپ پر اس آیت و ما کننا
 معذبین نازل ہونے کے ہو جیسا کہ مروی ہے کہ

او كان ذلك قبل ان ينزل عليه وما كنا
 معذبين كما وقع انه سئل عن اطفال المشركين
 فقال هم مع اباؤهم ثم سئل عنهم فذكر انهم
 في الجنة انتهي ويمكن انه اراد بهن النار
 بالنسبة الى ابيه نار التطهير التي هي لبعض
 عصاة المؤمنين وانما اطلقها تسلياً لذلك
 الرجل لما رآه غضبان فهو من باب التعريض
 خشية ان يرتد ولا يلزم من ذلك الكفر واما
 حديث ابي مع اصكما فهو ضعيف وتصحيحه
 له رد في الدرر بقوله ولعقبه الذهبي والضا
 قال عبد الحليم في رسالة في اسلام ابا الكرام
 واما حديث ابي مع اصكما فضعفه الدار
 قبيّن الذهبي ضعفه وحلف عليه يميناً
 شرعياً انتهي على ان ذكر المعية في النار لا يلزم
 منه الكفر بل يتعين حملاه على نار التطهير كما
 تقدم ذلك في حديث ان ابي واباك واما
 بروما ذكر من الدلائل ايضاً ما تقر في القواعد
 الاصولية والكلامية باتفاق الاشاعرة من
 ان اهل الفترة ناجون والهم في الجنة ومرتدو

آپ سے مشرکین کے ترکوں کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا
 کہ وہ اپنے باپوں کے ساتھ ہیں پھر پوچھا گیا تو فرمایا کہ
 وہ جنت میں ہیں اور ممکن ہے کہ اس آگ سے جسے اپنی
 والد کی نفرت منسوب کیا نار تطہیر مراد لی ہو جو بعض گنہگار
 مومنین کے لیے ہے اور اپنے اور اس شخص سے اسے غصہ
 پا کر بطور تسلی کہا بعض اس اندیشہ سے کہ میں مرتد بن جاؤں
 اس سے کفر لازم نہیں آتا لیکن حدیث اہی مع
 اصكما تو یہ ضعیف ہے اور حاکم کی تصحیح کو درج میں
 اپنے اس قول سے کہ ولعقبه الذهبي رد کیا ہے
 نیز عبد الحليم نے اپنے رسالہ اسلام آباء الکرام میں
 لکھا ہے کہ حدیث اہی مع اصكما کو دارقطنی نے
 ضعیف کیا ہے اور ذہبی نے اس کا ضعف
 بیان کیا اور اوپر قسم شرعی کھائی ہے۔ علاوہ
 اسکے ذکر معیت فی النار کفر کو لازم نہیں بلکہ اسکا
 قیاس نار تطہیر پر کیا جائے گا جیسا کہ حدیث ان
 ابی واباک میں گذرا اور ان کے دلائل ہوں
 رد ہوتے ہیں کہ قواعد اصولیہ و کلامیہ میں
 باتفاق اشاعرہ مقرر ہے کہ اہل فترت ناجی
 اور جنتی ہیں نیز اس طرح بھی کہ بنی آدم میں اہل

ایضاً بان الاصل فی بنی آدم الاسلام ^{جنتی}
 احدھما ان آدم سام و ثانیہما قولہ صلعم
 ما من مولود ولد الا علی فطرة الاسلام ^{هو}
 قولہ تعالیٰ است بریکم قالوا بلی و کذا فی
 نوح و ابراهیم الاسلام اوجہ بین احدھما کو نیم
 علی فطرة الاسلام و ثانیہما انھما مسلمان الا
 توفی ان کل من ولد فی قوم فہو علی دینہم
 حتی یتبیت من الخارج مخالفاً فمن ولد فی
 المسلمین فہو مسلم ومن ولد فی الیہود ^{لہم} و النصارى
 فہو منہم و ہذا شایع الی زماننا هذا و ینزل
 علیہ اھکام فمن تکلم باشر او کلام المسلمین
 فعلیہ اثبات الذی یعارض ہذا الحکم
 والتحقیق فی ولد ابراہیم انھم علی ملتہ
 و ما بعث الیہم رسول سوی اسمعیل و ہو
 علی ملۃ ابیہ و ملتہ ما نسخت و باقیہ
 الی زمن نبینا صلعم بل ملۃ نبیناھی صلاۃ
 ابراہیم لقولہ تعالیٰ ملۃ ابراہیم ابراہیم ^{هو}
 سکرم المسلمین وقولہ اتبع ملۃ ابراہیم ^{حنیفاً}

اسلام ہے بدو وجہ ایک یہ کہ حضرت آدم سلم تھے
 دوسرے یہ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی مولود
 ایسا نہیں جو فطرة اسلام پر نہ پیدا ہوتا ہو اور وہ
 اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ الست بریکم
 قالوا بلی اور اسی طرح اولاد حضرت نوح و ابراہیم میں بھی
 اسلام دو وجہوں سے ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فطرة اسلام
 پر تھے دوسری یہ کہ وہ دونوں سلم تھے کیا تمکو یہ نہیں معلوم
 کہ جو کسی قوم میں پیدا ہو وہ انہیں کے دین پر ہی جب تک
 نظامِ ابرو کے خلاف ثابت نہ ہو تو جو شخص مسلم انون میں
 پیدا ہوا وہ سلم ہے اور جو یہود و نصاریٰ میں پیدا ہوا
 وہ انہیں سے ہے اور یہ بتک شایع ہے اور اسی پر احکام
 مرتب ہوئے ہیں تو جو کوئی مسلمان ہوگی اولاد کی کافر ہوگی
 متعلق کہو وہ اس حکم کی خلاف ثابت کریں اور اولاد حضرت
 ابراہیم کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ وہ انکی مذہب تھی اور انکی پائے
 بجز حضرت اسمعیل کی کوئی رسول نہیں بھیجا گیا اور وہ بھی
 اپنے والد کی تتبع تھی اور انکا مذہب شرع نہیں ہوا تھا
 حضرت کرمانہ تک باقی رہا بلکہ آنحضرت کی ملت ہی
 تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ملۃ ابراہیم الخ یا اتبع ملۃ ابراہیم

۱۰ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں کہ اس نے ان سے ۱۲ ملۃ تک باپ ابراہیم کے مذہب کو (تمہارا مذہب بنا دیا ہے)
 اوس نے پہلے سے تمہارا نام مسلمان رکھا ہے ۱۳ ملۃ پیروی کر مذہب ابراہیم کی جو شرک سے پاک ہے۔

فعلى هذا كلامهم مسامون الامن يثبت كثرة
 وليسوا امن اهل الفطرة بل على الفطرة
 واما قول منصوصة فلان النص ما ازدا
 وضوحاً على الظاهر معنى في المتكلمة فحقوله
 تعالى فانكروا ما طاب لكم من النساء الاية
 فانه ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لا
 سبق الكلام لاجله كذا في انحصار علم منه
 ان زيادة وضوح النص على الظاهر هو سبق
 الكلام لاجل المعنى الظاهر من نفس البيعة
 ولا شك ان الكلام هو هذا سبق لحصر العباد
 في الله والاحسان الى الوالدين ومنه الدعاء
 بالرحمة المأمورية في قوله وقل رب ارحمهما
 وذات هو الظاهر من لفظ الاية واما قول
 مفسرة فلان المفسر ما ازدا وضوحاً على
 وجه لا يبق في احتمال التخصيص والتاويل
 كذا في كتب اصول فزيادة وضوحه على النص
 هو عدم احتمال التخصيص والتاويل فاذا كان
 ولاح في الوالدين لا استغراق بحسب هذه

اسیہ سب مسلمان تھے بجز ان کے جن کا کفر ثابت ہوا اور
 اہل فطرت میں نہیں تھے بلکہ فطرۃ پرستے اور میرا قیل
 منصوصہ اس لیے ہے کہ نص وہ ہے جو ظاہر میں
 معنا وضاحت بڑا دے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد
 کہ فانکروا الخ پس یہ اطلاق میں ظاہر ہے اور یہاں
 حد میں نص کیونکہ سیاق کلام اسی لیے ہے جیسا
 کہ حامی میں ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وضوح
 نص کی ظاہر پر یاوتی ہی سیاق کلام ہے کیونکہ
 نفس صیغہ سے معنی ظاہر ہیں اور بیشک یہاں پر کلام
 حصر عبادت فی اللہ واحسان الی الوالدين ودعاء
 رحمت کے لیے سیاق ہے چہر و قل رب ارحمهما
 میں حکم کیا گیا ہے اور یہی لفظ آیت سے ظاہر ہے
 اور میرے قول مفسرۃ اس لیے ہے کہ مفسر وہ
 جو ایسی وضاحت بڑا دے جس سے احتمال تشہیر
 و تاویل باقی نہ رہے جیسا کہ کتب اصول میں ہے
 تو نص پر اس کی زیادہ وضاحت ہی عدم احتمال
 تخصیص و تاویل ہے اور یہاں پر احتمال تخصیص
 و تاویل بھی نہیں ہے کیونکہ والدين میں اللہ اور

القاعدة الأصولية وهو قولهم كلام التشریف
 أمّا العهد الخارجي والذهني وأما الاستفراق
 الجنس وأما التعريف الطبيعية لكن العهد
 هو الأصل ثم الاستفراق ثم تعريف الطبيعة
 كذا في التوضيح فإذا لم يتحقق العهد الحين
 الاستفراق فيشتغل كل والدین فوجوب حسب
 ظاهرة عام مستغرق لجميع أفرادة لكنه بقي في
 احتمال التخصيص وإرادة البعض فلما وردت
 الأحاديث المصححة بسلام الكل يثبت أن
 المراد العموم وارتفع احتمال التخصيص والعام
 يثبت فيه الحكم قطعاً فحقق قطعية دخول
 كل أبائهم في عموم وبالأولاد أحساناً وقل
 ربّهم ما فإن قيل إطلاق لفظ الوالدین
 حقيقة إنما هو على الطبقة الأولى وعلى قاف
 مجاز واستفراق اللفظ في حقيقة ومجازاً
 لا يصح قلنا استعمال اللفظ في حقيقة ومجازاً
 المتعارف معاً جائز عند الشافعي إذا لم يتنا
 المعنيان فكيف إذا دلّ الدليل على إرادة
 الكل وأما عند أبي حنيفة فهو من باب عموم

بقاعدة اصولی استفراتی ہے اور اصولیوں کا یہ قول ہے
 کہ لام تعریف یا عہد خارجی یا ذہنی کے لیے ہے یا
 استفراق جنس یا تعریف طبیعت کے لیے لیکن عہد
 اصل ہے پھر استفراق پھر تعریف طبیعت ایسا ہی توضیح
 میں ہے لہذا جب لام عہد ثابت ہوگا تو لام استفراق
 مقرر ہوگا جو کل والدین کو شامل اور بظاہر عام اور
 اسکے کل افراد کو مستغرق ہوگا لیکن اس میں احتمال
 و ارادۃ البیّن باقی رہے گا پس جب احادیث مندرجہ کے سلام
 کے متعلق وارد ہوئی تو یہ ثابت ہوگا کہ عموم مراد ہوا اور
 احتمال تخصیص و شہ جائزہ اور عام میں حکم قطعاً ثابت ہوگا
 پس وبالأولادین الہ کے عموم میں کل آباء واجداد کا
 داخل ہونا قطعی طور پر متحقق ہے اگر یہ کہا جائے کہ لفظ والدین
 کا اطلاق طبقہ اولیٰ پر حقیقتاً اور اسکے مافوق پر مجاز ہے
 اور استفراق لفظ حقیقت و مجاز میں ایک ساتھ صحیح نہیں تو
 ہم کہیں گے کہ لفظ کا استعمال اپنے حقیقت و مجاز متعارف
 میں ایک ساتھ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے اگر وہ
 معنی ایک دوسرے کے متانی نہ ہوں پس کیوں نہ
 جب دلیل ارادۃ کل پر دلالت کرے لیکن امام ابی حنیفہ
 کے نزدیک وہ باب عموم مجاز سے ہے اگر کہا جائے

الجواز ان قبل یختل ان الالف واللام ^{منه}
 بدل المضاف الیه وان المعنی ولو الیہ
 احساناً وقل رب ارحم والدی فکیف یکن
 للاستغراق قلنا فعلی هذا والذان ^{مضی}
 الی الضمیر المبدل عنه الالف واللام ^{فما}
 تکنون عهدیہ واستغراقاً لما قال اچلی فی
 حاشیة البیضاوی فی سورة ابراهیم ^{الاضافة}
 کلام التعریت تکنون عهدیہ وجنسیتہ
 لا عهد تحمل علی الاستغراق انتہی فحاشا
 علی الاستغراق یکفی فیہ عدم ظهور العهد
 فکیف اذا دللت الدلیل علی ارادة الاستغراق
 فثبت الاستغراق والعموم من هذا الوجه
 ایضاً وحکم العام المحتل لخصوص عند
 بعض العلماء الوقت حتی یظهر ما یدل علی
 ارادة العموم والخصوص فهو عندہ محمل
 لما ذکرہ البزدوی فالوالدان ہما یکنون ^{مجملاً}
 فی ان المراد کل السلسلۃ ^{کل} وبعضہا فالذکر
 المثبتہ للاستغراق بلیت المراد وفست
 الاجمال وصارت الایۃ قطعیۃ من هذا ^{الکون}

نہ یہاں پر الفب و لام بدل منضاف الیہ کو ختم ہے
 جسکے معنی یہ کہ ولو الیہ کیے لڑا ان استغراق کیے
 کیسے ہوگا تو ہم کہیں گے کہ اس حالت میں والدین
 ضمیر مبدل عنہ کی طرف منضاف ہوگا لام تعریفی اور
 اضافت دونوں عہدی و استغراقی ہوتے ہیں جیسا کہ
 چلی سے حاشیہ بیضاوی میں سورۃ ابراہیم میں کما کہ
 اضافت لام تعریف کی طرح عہدی و جنسی بھی ہوتی
 ہے تو جہان عہد نہیں وہاں استغراق پر محمول ہوگی انتہی
 تو حمل استغراقی میں عدم ظہور عہد کافی ہے جب دلیل
 ارادۃ استغراق پر دلالت کرے گی تو استغراق و عموم
 اس وجہ سے بھی ثابت ہوگا اور حکم عام محمل خصوص
 بعض علماء کے نزدیک توقف ہے جب تک وہ چیز جو
 ارادۃ عموم و خصوص پر دلالت کرتی ہے ظاہر نہ ہوگا
 پس بعض کے نزدیک محمل ہے جیسا کہ بزدوی نے
 ذکر کیا تو والدین یہاں محمل ہوگا اس امر میں کہ مراد
 کل یا بعض سلسلہ ہے پس دلائل ثبوتہ استغراق سے
 مراد ظاہر کردی اور جہاں کی تفسیر کردی اور اس
 وجہ سے بھی متاعہ اصولی کے موافق یہ آیت
 قطعی ہوگئی عنایہ میں ہے کہ خبر واحد جب بیان

ایضاً بحسب القاعدة الاصولية قال في العنا
 خبر الواحد الحق بياناً للجمع كان المحكم العبد
 منساقاً الى المجل دون البيان انتهى -
 اما قولی محکمة فی اسلام والدی البی معلوم
 ادم فان المحکم ما ازاد قوة واحکم المراد
 منه عن التبديل والتبديل لا تكون الا بال
 ولا نسخ مهنأ فی حق الوالدین فان قوله
 وبأولاد الذین احساناً وقل رب ارحمهم الفظا
 وقد تقدم ان المراد استغراق افراد الوالدین
 الى ادم ثم انه مع ذلك عام فی الوالدین
 المسلمین والکافرین وقد کانت الصحابة
 یستغفرون لأبائهم الکفار وكذلك استغفر
 لعمه ابی طالب حتی نزلت ما کان للنبی
 وایة وما کان استغفاروا استغفر لهم او
 لا تستغفر لهم فعذا الایات صارت ناسخة
 لطلب الرحمة للکافرین من الاية الاولى
 ولكن بسبب ورود النسخ اشبهه علی البی
 المراد من وقل رب ارحمهم فی حق والديه
 بالخصوص وحکمہ باق فی حقهما لکنهم مسلمین

مجمل کے لاحق ہو تو حکم اوس کے بعد مجمل کی طرف
 منساق ہوا گناہ بیان کی طرف منتقل ہو گیا لیکن میرا
 یہ قول کہ محکمة فی اسلام الخ یہ اس لیے ہے
 کہ حکم وہ ہے جس کے معنی زور دار ہوں اور مراد قوی
 اوس سے تبدیل ہے اور تبدیل بغیر نسخ ناممکن اور نسخ
 یہاں پر حق والدین میں ہی نہیں کیونکہ جناب باری کا
 ارشاد وبأولاد الذین احساناً عام ہے اور اوپر گزر چکا
 کہ افراد والدین کا استغراق آدم تک مراد ہے علامہ
 اس کے یہ والدین مسلمین و کافرین میں عام ہے صحابی
 آباء کفار کے لیے استغفار کیا کرتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 بھی اپنے چچا ابوطالب کے لیے استغفار کیا آیات
 ما کان استغفارا اور استغفر لهم مراد لا
 تستغفر لهم نازل ہوئے تو یہ آیتیں کفار کے
 حق میں استغفار کرنے کے لیے پہلی آیت سے ناسخ
 ہوئیں لیکن بسبب ورود نسخ آنحضرت پر یہ امر مشتبہ
 ہوا کہ قل رب ارحمهم اسے اوس کے والدین
 ہی کے حق میں خصوصاً مراد ہے اور اوس کا حکم
 اوس کے حق میں بوجہ اوس کے مسلم نہ ہونے کے
 باقی ہے یا عدم اسلام سے منسوخ ہوا تو یہ آیتیں

او منسوخ بعدم اسلامهما فصار في الآيات
في حقهما بحجة ولهذا الاشتباه كان صلعم يقول
يا ليت شعري ما فعل ابواي على تقدير ثبوت^{ته}
فبعد ذلك أخبر صلعم باسلامهما فزال اجمال
هذا الآية وصارت محكمة في اسلامهما.

الفصل الثاني اعلم انه قال صلعم وقد

من نكاح لامن سفاح السفاح هو الزنا في

رد المحتار وحاشية در المختار قوله صلعم وقد

من نكاح لامن سفاح اي لامن زنا والمراد

به نفی ما كانت عليه الجاهلية من ان المرأة

تساق رجة لامة ثم يتزوجها وقد استدل

بالحديث المذكور في الفتح ايضا ووجه انه صلعم

سعى ما وجد قبل الاسلام من انكحة الجاهلية

نكاحا ولا يملك انه فيه اساءات ادب لا قضا

كفر الابوين الشريفين مع ان الله اجاب حاله

وانما به كما ورد في الحديث نعيم لانما قبل

ان الحديث اعرج بدليل رواية البراء بن

عساكر غرقت من نكاح ولم اخبر عن

سفاح من لدن ادم الى ان ولدني ابي و

اون کے حق میں مجھ پر زین سنی اشتباہ سے نہایت

فرمایا کرتے تھے کہ گناش یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے

والدین کے ساتھ کیا ہوا پر تقدیر ادا کے ثبوت کے

پھر جب آنحضرت کو ان کے اسلام کی خبر دی گئی تو اس آیت کا ابطال

جاتا رہا اور یہ آیت ان کے ثبوت اسلام کے لیے مضبوط ہو گئی۔

دوسری فصل آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ

میں نکاح سے پیدا ہوا نہ سفاح سے۔ سفاح یعنی زنا کا ارتکاب

حاشیہ در مختار میں ہے کہ آنحضرت صلعم کا ارشاد کہ میں نکاح

پیدا ہوا نہ سفاح سے یعنی زنا سے اس سے مراد رسم نکاح

کی نفی ہے وہ یہ کہ عورت مرد سے ایک مدت تک ملتی رہی

پھر نکاح کر لیتی تھی اور فتح میں ہوا اسی حدیث سے استدلال

کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے نکاح عام کیا

قبل اسلام کا نکاح نام رکھا یہ نہ کہا جائیگا کہ بدعت متنازعہ

کفر والہ بن آنحضرت صلعم میں پہلے ادبی ہے حالانکہ اس نے

اونکو آپ کے لیے زندہ کیا اور وہ آپ پر ایمان لائے جیسا کہ

حدیث ضعیف میں ہے اس لیے کہ ہم کہیں گے کہ حدیث عامہ

بدلیل ولایت طبری و ابی نعیم وابن عساکر کہ میں نکاح سے

پیدا ہوا زنا سے نہیں ہوا آدم سے اب تک حتی کہ میرے

مان باپ نے مجھ کو پیدا کیا سفاح جاہلیت سے مجھ کو

لم يصيبني من سراح الجاهلية شيء انتهى
 فينبغي للعاقل ان يتيقن ان ليس في هذه
 السلسلة الشريفة كافر لان الكفر اشد من
 الزنا فاذا لم يكن فيها الزنا فكيف يكون الكفر
 وايضا الاسلام يعلی شرافة النسب كما ذكر
 الفقهاء وقد فشي ذكر اسلامهما بين الناس
 وكان مستورا عن المتقدمين اذ العلم لو
 يقدفه الله في القلوب فاجمع رسالات^{سمعت}
 في هذا الباب وابدع مقالات جمعت فيها
 السؤال والجواب رسائل الشيخ جلال الدين
 السيوطي فانه كتب في هذه المسئلة ست
 رسائل ولبسط فيها المقالات والدلائل ففقا
 السيوطي او لا في الديباچه الرسالة الثالثة
 هذا ثالث مؤلف الفقه في مسئلة والدي
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اخصها واوجزها فاول
 ذهب جمع كثير من الائمة الاعلام الى انها
 ناجيان ومحكوم بهما بالنجاة في الآخرة وهم
 اعلم الناس باقوال من خالفهم وقال الغير
 ذلك ولا يقصرون عنهم في الدرجة ومن

لکھا تو نہیں۔ تو عقلمند کو انہیں کرنا چاہیے کہ اس سلسلہ شریفہ
 میں کوئی کافر نہیں کیونکہ کفر زمانہ سے سخت ہے جب تک زمانہ ہوگی
 تو کفر کیسے ہوگا نیز یہ کہ اسلام شرافت نسبت ہوتا ہے جیسا کہ
 فقہائے ذکر کیا اور ان کے اسلام کا ذکر متاخرین
 میں پہلا متقدمین سے پوشیدہ تھا کیونکہ علم ایک
 نور ہے جسکو اللہ قلوب میں ڈالتا ہے تو اس بار
 میں شیخ جلال الدین سیوطی کے بطور سوال و جواب
 نہایت جامع رسالے ہیں اور انہوں نے جس
 بحث میں مدلل و بیس پختہ رسالے لکھے اور اولاً
 تیسرے رسالہ کے دیباچہ میں لکھا کہ مستند والدین
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ میری تیسری مختصر مفید بیعت
 ہے پس میں کہتا ہوں کہ بہت سے مشہور ائمہ
 اس طرف گئے ہیں کہ وہ دونوں ناجی ہیں اور
 انکی آخرت میں نجات پانے کا حکم دیا گیا ہے
 اور وہ لوگ مخالفین کے اقوال سب سے زائد
 جانتے تھے اور ان سے درجہ میں کم نہیں ہیں
 اور ان سے زیادہ کون آثار و احادیث کا حاکم
 اور دلائل مستدلہ کا ناقد ہے کیونکہ وہ لوگ فقہ
 علوم کے جامع اور فنون پر حاوی ہیں خصوصاً

احفظ الناس للإحاديث والآثار من القدر
الناس للإدلة التي استدل بها الرعاي
فانهم جامعون لأنواع العاوم ومتضاعون
من الثنون خصوصاً الأربعة التي ليستمد
منها هذه المسئلة فانها مبينة على ثلاث
قواعد كلامية واصولية وفقهية وقاعد
رابعة مشتركة بين الحديث واصول الفقه
مع ما يحتاج اليه من سعة الحفظ في الحد
وصحة التقدير وطول الباع في الاطلاع
على اقوال اهل نماء وتجمع متفرقات كلامهم
فلا يظن بهم انهم امرية غوا على الاحاديث
التي استدل بها اولئك معاذ الله بل
رتقوا عنوا وخاضوا غمرتها واجابوا عنها
بالاجوبة المرضية لا يردونها منصف اقاموا
الادلة والبراهين والروايات التي انتفعت
الدين بها لم قال فيها وقد اختلف القائلون
بالنجاة على سبيل -

السبيل الاول انهما لم تبلغها الدعوة
لانهم كانوا في زمن فترة عم الجهل فيها اهل

وہ چار فن جن سے اس مسئلہ میں مدد ملی تہی ہے
پس وہ مبنی ہے تین قواعد کلامیہ اصولیہ
وفقیہہ پر اور چوتھا قاعدہ حدیث و اصول
فقہ میں مشترک ہے مع اول چیزوں کے جن کی
حدیث شریف کی وسعت کے ساتھ حفظ
کرنے اور صحت نقل اور اقوال ائمہ پر
جو کچھ اطلاع ہو اور اس پر طویل بحث کرنے
اور اور ان کے متفرق کلام جمع کرنے میں ضرورت
ہے تو ان پر یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ معاذ اللہ
وہ ان احادیث مستدلہ سے واقف نہیں تھے
بلکہ واقف تھے اور اسکی دشواریوں میں غور
کیا اور جوابات مرضیہ اس کے جوابات
دیے تھے جن کو کوئی منصف رد نہیں کر سکتا
اور جس امر کی طرف گئے اس پر نہایت مضبوط
ولائل قائم کیے دیباچہ تمام ہوا پھر کہا کہ
قائمین نجات نے کئی طریقوں سے اختلاف
کیا ہے -

پہلی سبیل - یہ کہ انکو دعوت نہیں پہنچی کیونکہ
وہ اس زمانہ قدرت میں تھے جبکہ مشرق و مغرب یوں

المشرق والمغرب فلم يكن اذذاك احد
يبلغ الدعوة على وجهها مع انها قبضت في
حدائث السن ولم يبلغا سنا يحتمل الوقوف
على الاخبار والفحص عنها بالاسفار فان الله
عاش نحو ثمان عشرة سنة ووالدته عا
نحو العشرين مع كونها فخرية وحكمة من
لم تبلغه اذن دعوة بالافاق الاثمة الشافعية
من الفقهاء والاثمة الاشاعرة من اهل
العلم واصول الفقه انه يموت ناجيا
ويدخل الجنة نص على ذلك الامام الشافعي
انتهى قلت اصول الاشاعرة ان من مات
ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا واما الماتون
فان ما ب قبل سفي صدقة يمكنه فيه التماس
ولم لا تقدر ايماننا ولا كثرة اخلاصنا عليه
بجلاوت ما اذا اعتقد كفرا ومات بعد المدة
غير معتقد شيئا نعم النجار يون من الماتون
وافقوا الاشاعرة وحملا قول الامام لا عدل
لاحد في الجمل بمخالفة على ما بعد البعثة
واختارة الحق ابو الامام في التحرير لكن

جمل پہل گیا تھا اور کوئی ایسا ہی نہ تھا جو تبلیغ
دعوت کرتا علاوہ اسکے اون کی وفات شروع
جوانی میں ہو گئی اون کی عمر اتنی ہوئی نہیں جو وہ خبروں
سے واقف ہوتے یا سفر کر کے تلاش کرتے اس لیے
کہ آپ کے والد کی اٹھارہ اور والدہ کی تقریباً بیس
سال کی عمر ہوئی باوجود اون کے مخدرہ ہونے کے
اور جس کہ دعوت نہ پہنچی وہ بالاتفاق ائمہ فقیہ
شافعیہ و اشاعرہ اہل کلام و اصول فقہ ناجی ہے
اور حنبلت میں داخل ہوگا اسپر امام شافعی دلیل لائے
ہیں انتہی اور اصول اشاعرہ یہ ہیں کہ جو بحالت
نہ پہنچنے کے مرے وہ ناجی ہے لیکن ماتریدہ کے
نزدیک اگر اتنی مدت گزرنے سے پہلے حسین مامل مومن
تھا مگر گیا اور نہ ایمان کا اعتقاد ہوا نہ کفر کا تو اس پر
عذاب نہیں بخلاوت اس کے جو کفر کا اعتقاد ہوا
کچھ مدت کے بعد بلا کسی اعتقاد سے کہ مر گیا اہستہ
بخاریہ جو ماتریدی ہی ہیں اشاعرہ کے موافق ہیں
اور امام کے قول کو حمل کیا ہے کہ کسی کا عندر جہالت
خدا کی نسبت بل بعثت چل نہیں سکتا اور محقق ابن
ہمام نے اسے تحریر میں اختیار کیا ہے لیکن یہ وہی ہے

هذا في غير من مات معتق الكفر فقد صرح
 النووي والفخر الرازي بان من مات قبل البعثة
 مشركا فهو في النار وعليه حمل بعض المالكية
 ما صح من الاحاديث في تعذيب اهل النار
 بخلاف من لم يشرك منهم ولم يوجد بل بقي
 حيا في غفلة من هذا كله فغير خلاف بخلاف
 من ادعى انه لم يشركه كقصة ابن ساعد و
 ابن عمر بن نفيل فلا خلاف في نجاتهم على هذا
 فالظن في كم الله تعالى ان يكون الواو صلح
 من احد هذين القسمين بل قيل ان
 كلهم موحدون لقوله تعالى ولقلبك في
 الساجدين لكن رواية ابو جحان في تفسيره
 بانه قول الرافضة ومعنى الآية وتوحدك
 في تصحيح احوال المتجددين فافهم وفي مناس
 الكردى من مات على الكفر ايج لعله الا
 والدي رسول الله لثبوت ان الله احيها
 حتى اصابه في شرح الهزلية لابن حجر
 في قوله لثبوت ان الله احيها لثبوت
 لثبوت ذلك في حديث ذكره غير واحد

اور توفیق الہی
 و اللہ اعلم

جو معتقد کفر نہ مرے نووی و فخر رازی نے تصحیح کی ہے
 کہ جو کوئی قبل بعثت مشرک مراودہ دوزخی ہے اور یہی
 بعض مالکیہ کا قیاس ہے بوجہ اول احادیث صحیحہ کے
 جو تعذیب اہل نعت کے متعلق ہیں نجات اوسکے
 جو نہ مشرک ہو اور نہ موحد اور عمر غفلت میں کٹی اوسکے
 متعلق البتہ اختلاف ہے یا وہ لوگ جنہوں نے نبی
 عقل سے ہدایت پائی جیسے قس ابن ساعدہ و زید
 بن عمر بن نفیل تو انکے نجات میں اختلاف نہیں اسکی
 خدا کے کرم سے یہ امید ہے کہ آنحضرت صلعم کو والد
 ہی نہیں کسی قسم میں ہونگے بلکہ کہا گیا ہے کہ آپکے
 کل آباء موحد تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے
 کہ ولقلبک فی الساجدین لیکن ابو جحان نے
 اپنی تفسیر میں اسکو رافضیہ کا قول کہہ کر رد کیا ہے اور مثنی
 آیت یہ بھی ہیں کہ تمہارا رد و تہجد گراؤن کی حالات پر نظر
 کر نہیں اور مناقب کردی میں ہے کہ حالت کفر میں مرے
 پرعت بلح کی گئی بجز والدین آنحضرت کے اس ثبوت کے
 اللہ نے اونکو آپکے لیے زندہ کیا اور وہ آپ پر ایمان لائے
 شرح ہمز این حجر ہنشی میں ہے کہ قوله لثبوت ان الله
 احيها يعني بوجه اس کے حدیث ہی ثبوت کہ جو لوگ نہ

من الحفاظ ولم يلتفتوا لمن طعن فيه وهو
 أن الله أحياهم فأمنابه خصوصية ^{محل} لا
 كون الأيمان لا يفتح بعد الموت في غير ^{الخصو} خصوصية
 وقد صح أنه عليه السلام ردت عليه الشمس
 بعد مغيبها فعاد الوقت حتى صلى العصر ^{إاء}
 كرامة له فلذا هذا انتهى وإحياء الوالد ^{بعد}
 موته لا ينافي كون النكاح كان في زمان الكفر
 ولا ينافي أيضاً ما نسب إلى الإمام في الفقه ^{كبر}
 ولا ما في صحيح المسلم وكون الأيمان عند ^{بنه} المتأخر
 غير نافع فكيف بعد الموت فذلك في غير ^{الخصو} خصوصية
 التي أكرم الله بها نبيه صلعم وقال العلماء ^{الآيات}
 والأحاديث ناسخة لكل ما خالفها من ^{الاحاد} الأحاد
 في مسلم وغيره وقد مضى على هذه المسئلة
 جماعة آخرهم إمام الحفاظ ابن حجر ^{عسقلاني}
 انتهى ما قال السيوطي -

المسئل الثاني - أن الله أحياهم ^{أله}
 فأمنابه وذلك في حجة الوداع وقد مال إلى
 هذا السبيل طائفة كثيرة من الأئمة ^ظ وخفا
 الحديث واستندوا من حديث عائشة ^{رحه}

حفاظه ذكر كذا ہے اور جبری اہمین ملعن کیا او کی طرف متوجہ
 نہیں ہوئے اور وہ یہ کہ اللہ نے ان کو زندہ کیا اور وہ ایمان لائے
 یہ ان کی خصوصیت تھی اور وہ محل جہان پر ایمان بعد موت
 نافع نہیں خصوصیت کے علاوہ ہی اور شک ^{صحیح} صحیح ہے
 آفتاب بعد غروب دیکھا گیا اور وقت لوٹ آیا اور آپ نے
 نماز عصر پڑھی تو جیسے وہ آپ کی بزرگداشت کر رہی ہو اویسے
 یہ بھی اور حیات الدین بعد موت نکل زمانہ کفر کر مانی
 نہیں اور نہ اس کے منافی جو فقہ اکبر میں امام کی طرف
 منسوب کی گئی اور نہ اس کی جو صحیح مسلم میں ہے اور ایمان کا
 وقت معائنہ غیر نافع ہونا تو پھر بعد موت کیسی ہو سکتا
 تو یہ اس خصوصیت کے علاوہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے
 اپنے نبی صلعم کو بزرگ کیا اور علمائے کہا کہ آیات احادیث
 اور ان کل باتوں کی ناسخ ہیں جس کے مخالف حدیثیں مسلم وغیرہ
 ہیں اور اس مسئلہ پر ایک جماعت گذری جس کے آخر امام حفاظ
 ابن حجر عسقلانی ہیں - قول سیوطی تمام ہوا -

دوسری سبیل - یہ کہ اللہ نے ان کو آنحضرت صلعم کی
 زندہ کیا اور وہ پھر ایمان لائے اور یہ واقعہ حجة الوداع میں
 ہوا اور اس کی طرف بہت سی ائمہ و حفاظ حدیث مائل
 تھے ہیں اور حدیث حضرت عائشہ سے استناد کیا ہے

ائمة وجعلوا ناسخا لما خالفه من الاحاد
 ونصوا على انه متأخر عما خالفه وقد ايدى ^{بعضه}
 بالقاعدة التي اتفق عليها الامة انه ما دون
 نبى من الانبياء معجزة الا واثق نبينا صلعم
 مثلها وقد احيا الله لعيسى الموق من قبورها
 ولموسى قتيل بنى اسرائيل ولم ينقل عن
 نبينا من ذلك غيرة هذه القصة فلا بد ان تكون ^{ان}
 السبيل الثالث انهم كانوا على التواتر
 ودين ابراهيم كما كان على ذلك طائفة من
 العرب كزيد بن عمر بن نفيل وقس ابن ساعدة
 وغيره او مشى على هذا الطريق الامام فخر الدين
 الرازى وزاد ان ابا عبد الله عليه السلام الى آدم على التواتر
 لم يكن فيه شرك انتهى وموید هذا القول
 احاديث منها ما اخرج البيهقي والطبراني وابن
 عساکر عن ابي عمير قال قال رسول الله صلعم ان الله
 خلق الخلق فاختار من الخلق بنى آدم واختار
 من بنى آدم العرب واختار من العرب مضر
 واختار من مضر قریش واختار من قریش بنى هاشم
 واختار من بنى هاشم فاما من خيار الخلق

جسکو آئینہ نے رایت کیا اور اسے اسکی مخالفت حدیثوں کا
 نسخ کیا اور اس امر پر دلیل لے کر کہ اپنی مخالفت سے متأخر ہو اور
 بعض نے اسکی تائید اس قاعدہ کی جو جبریت سے متفق ہوتا ہے
 جو یہ کہ کسی نبی کو ایسا معجزہ نہیں دیا گیا جو آپ کو نہ دیا گیا ہو کس نے
 عیسیٰ علیہ السلام کو یہ مژدن کو قبر سے اور موسیٰ علیہ السلام کے
 یوسف بنی اسرائیل کو زندہ کر دیا اور ہماک حضرت علیہ السلام
 کو نبی معجزہ کے منقول نہیں لہذا ضروری کہ ایسا ہوتا ہے
 تیسری سبیل یہ کہ وہ توحید و دین ابراہیمی پر تھے
 جیسے اکثر اہل عرب تھے جیسے زید بن عمر بن نفیل
 و قس بن ساعدة وغیرہ اور اسی طرف امام فخر الدین
 رازی گتے ہیں او نہوں نے اتنا اور کہل ہے کہ
 نبی صلعم حضرت آدم تک سب موحد تھے کوئی مشرک
 نہ تھا اور اس قول کی موید حدیثیں ہیں جن میں سے
 یہ ہے جو بیہقی و طبرانی و ابوی نعیم نے حضرت ابن
 عمر سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ اللہ نے
 خلق کو پیدا کیا اور اس میں بنی آدم کو اختیار
 کیا اور بنی آدم سے عرب اور عرب سے مضر
 اور مضر سے قریش اور قریش سے بنی ہاشم
 اور بنی ہاشم سے مجکو تو میں بہت بہترین ہوں

وَاَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُنْ وَاَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ وَالطَّبْرَانِيُّ
 وَالْبُخَارِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
 إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ الْخَلْقَ ثَمَنِينَ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهَا
 قَسَمًا لَمْ يَجْعَلْ الْقَسَمَ إِلَّا ثَلَاثًا فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهَا
 ثَلَاثًا لَمْ يَجْعَلْ إِلَّا ثَلَاثَ قِبَائِلَ فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهَا
 قَبِيلَةً لَمْ يَجْعَلْ الْقَبَائِلَ مِثْوًا فَجَعَلَنِي فِي خَيْرِهَا
 بَيْتًا وَاَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ وَابْنُ عَسَاكَرٍ مِنْ طَرِيقِ الْمَدِينَةِ
 عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ النَّسَائِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا
 أَفْزَقَ النَّاسَ فَرْقَتَيْنِ إِلَّا جَعَلَنِي اللَّهُ فِي خَيْرِهَا
 فَأَخْرَجَتْ مِنْ بَيْنِ ابْنِ أَبِي قَالِبٍ لَيْسَ بِنِي شَيْءٍ مِنَ
 الْجَاهِلِيَّةِ وَخَرَجَتْ مِنْ كِتَاحٍ وَلَمْ يَخْرُجْ مِنْ
 سَفَاحٍ مِنْ لَدُنْ آدَمَ حَتَّى انْتَهَيْتَ إِلَى أَبِي
 دَاوُدَ فَإِنَّا خَيْرُكُمْ أَبَا وَاَخْرَجَ التِّرْمِذِيُّ وَحَسَنَهُ
 الْبَيْهَقِيُّ وَالْبُخَارِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الْمَطْلَبُ
 قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ حِينَ خَلَقَنِي
 جَعَلَنِي مِنْ خَيْرِ خَلْقِهِ لَمْ حِينَ خَلَقَ الْقِبَائِلَ
 جَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهَا قَبِيلَةً وَحِينَ خَلَقَ الْأَنْفُسَ
 جَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهَا نَفْسًا لَمْ حِينَ خَلَقَ الْبُيُوتَ جَعَلَنِي مِنْ خَيْرِهَا بَيْتًا

اور بیہقی نے محمد بن علی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ایسا ہی فرمایا اور بیہقی و تہذیبی و ابونعیم نے حضرت ابن عباس سے
 روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالق کو دو قسموں پر
 کیا اور مجھ کو بہترین قسم میں کیا پھر دونوں کا ثلث کیا اور جو
 ان میں بہتر تھا او میں مجھ کو رکھا پھر ان کے قبائل بنائے
 اور مجھ کو بہترین قبیلہ میں رکھا پھر قبائل کے گھر بنائے اور مجھ کو
 بہترین گھر میں رکھا اور بیہقی و ابن عساکر نے بطریق مالک
 زہری سے اور ابونعیم نے انس سے روایت کی کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ لوگ فرقہ فرقہ ہو گئے ہیں
 بہترین فرقہ میں مجھ کو اللہ نے رکھا یہاں تک کہ میں اپنے
 مان باپ سے پیدا ہوا اور مجھ کو جاہلیت کی کسی چیز سے
 لگاؤ نہیں اور پہلی نکاح سے ہوا نہ زنا سے آدم سے لیکر
 اپنے مان باپ تک کہ میں تم لوگوں سے نسب میں اچھا
 ہوں اور ترمذی نے روایت کی اور بیہقی نے انس سے روایت کی
 حسن قرار دیا اور ابونعیم نے عباس بن عبدالمطلب سے
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے جب مجھ کو پیدا کیا تو
 بہترین خلق میں رکھا پھر جب قبائل پیدا کیے تو بہترین
 قبیلہ میں رکھا اور جب نفسوں کو پیدا کیا تو بہترین نفس میں
 رکھا پھر جب گھروں کو پیدا کیا تو بہترین گھر میں رکھا

وخرج البخاری عن ابی هريرة أن رسول
 الله ﷺ قال بعثت من خير قرون بني آدم
 قرونًا فصرًا حتى بعثت من القرن الذي كنت فيه
 وخرج الرازي عن طريق عن ابن عباس قال
 قال رسول الله ﷺ يزل ينقلني من الأوصال
 الطيبة إلى الأوصال الطاهرة معني عروضا
 لا تشعب شعبة إلا كنت في خير مما خرج
 مسلم والترمذي عن وثابة ابن الأسقع قال
 قال رسول الله ﷺ أن الله اصطفى من ولد
 إبراهيم اسمعيل وعمر اسمعيل بن كنانة ومن
 بني كنانة قريشا ومن قريش بنو هاشم و
 من بني هاشم وخرج ابن سعد عن ابی هريرة
 عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ
 مضر خير من مضر بنو عبد مناف وخير بني عبد مناف
 بنو هاشم وخير بني هاشم بنو عبد المطلب الله
 ما اخلق قريقتان منذ خلق الله آدم الا كنت
 في خيرهما وخرج البيهقي والطبراني في الأوسط
 وابن عساکر عن عائشة قال قال رسول الله ﷺ
 خير مني قبلي من مشركهم ومخاربههم الا في

اور بخاری نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے
 فرمایا کہ میں بہترین قرون بنی آدم میں قرنا بعد قرن بہتر
 ہوا یہاں تک کہ اس قرن میں میری بعثت ہو جائے گی کہ میں
 اور ابو نعیم نے کئی طریقوں سے ابن عباس سے روایت کی
 کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں میری بعثت سے پہلے
 ارحام ظاہرہ میں سے تھے و مہذب نقل ہوتا ہوا از جب
 دو شاخیں ہوتیں تو میں بہتر شاخ میں ہوا اور مسلم و ترمذی
 و ابن سعد سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا
 کہ میں نے اولادِ ابراہیم میں اسمعیل اور اولادِ اسمعیل میں بنی کنانہ
 اور بنی کنانہ میں قریش اور قریش میں بنی ہاشم اور بنی ہاشم
 مجھ کو برگزیدہ کیا اور بن سعد بنی عبد المطلب سے اونہوں نے
 ابن عباس سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ
 بہترین عرب مضر اور بہترین مضر بنو عبد مناف اور بہترین
 بنو عبد مناف بنو ہاشم اور بہترین بنی ہاشم بنو عبد المطلب
 اور خدا کی قسم آدم کے وقت سے اب تک جب کہیں دو گروہ
 ملے تو میں بہتر گروہ میں ہوا کیا اور بنی و غیر انی نے
 اوسط میں اور ابن عساکر نے حضرت عائشہ سے
 روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے جبریل
 نے کہا کہ میں روسے زمین پر پڑا مگر کسی کو

افضل من محمد ولم اجد بنی ابی افضل من
بنی هاشم وانخرج ابن عباس عن ابی هريرة قال
قال رسول الله ما ولدني لغني قط منذ خرجت
من بطن اُمّی ولم تنزع عني الا هم كابر اعز كابر

حتى خرجت من افضل حيين من العرب
هاشم وزهرة كذا في الخصائص انهم فقهة
الاحاديث مصححة بالاصطفا والافضلية لكل
طبقة كان صلح فيها من آدم الى البويع فهم

كلهم مسلمون لما قرأها لا يتحقق الا باسلامها
ومن جملة هذا الاحاديث حديثنا الصحيحين
ومسما وان مثلها في التذرية لا شتر كما
في اللعنات حديث ابن عباس صابن نوح وادام
من ابناء كذا مسماين او على الاسلام وكذا

على وابن عباس ما خلقت الارض من بعد

نوح وغيرهما من الاحاديث المصححة باسلام

الاباء انتهى راية ذكر السيوطي في سبيل الرابع

دليل حيث قال قد وجدت له ادلة قوية مابين عام

وخاص في العام مركب من مقدمات امدام

البحاري وثابتها في شان اللذان على شرط الشيخين

محمد صلعم وروى بنی ہاشم کسی قبیلہ کو افضل نہ پایا اور بنی ہاشم
ابن ہریرہ روایت کی کہ رسول اللہ صلعم فرمایا کہ مجھ کو ہرگز کسی

بدکار عورت نے پیدا نہیں کیا جسے کہ میں لیت آدم سے نکلا اور یہ

اہل بیت ایک دوسرے سے جگرتی رہیں یہاں تک کہ میں بہشت

قبائل عرب ہاشم و زہرہ سے نکلا ہر جوا جیسا کہ خصائص

میں ہے انتہے پس حضرت آدم سے اپنے والدین تک جس

طبقہ میں آپ تشریف لائے ہر طبقہ کی فضیلت بزرگی

یہ حدیثیں شاید ہیں تو وہ سب مسلمان تھے چنانچہ مسلمہ

کہ یہ امر بغیر ان کے اسلام کے ثابت نہیں ہو سکتا اور بخیر

ان حدیثوں کے دو حدیثیں صحیح بخاری و مسلم کی ہیں اور

وہی ہی اور ہی تنزیہ بن جواد کے منون میں مشرک بجز کہ

بیسے ابن عباس کی حدیث کہ درمیان آدم و نوح مسما

مسلمان تھے یا اسلام پر تھے یا جیسے علی و ابن عباس کی

حدیث کہ صاغت الارض الخ وغیرہ جو اسلام

آباء کی تصریح کرتی ہیں انتہے سیوطی نے سبیل الرابع میں ایک

دلیل اور یہی یہ ذکر کی ہے کہ اور میں نے اس کے لیے قوی

دلیلین مابین عام و خاص پائی ہیں پس عام و قد موس

مربہ ہیں ایک حدیث بخاری اور دو مسمری

اولن دو حدیثوں سے جو برکتہ و شریفین ہیں

اولن دو حدیثوں سے جو برکتہ و شریفین ہیں

اولن دو حدیثوں سے جو برکتہ و شریفین ہیں

حاصل نتیجہ منہا ان کل السلسلۃ العالیۃ
 علی التوجید انتم منہا کما فی ذلک نتیجۃ ایضاً
 لحقت الایۃ بیانا بمقتضی القاعدۃ الاصولیۃ
 تقدمت ثبت از حدۃ السلسلۃ مسئلۃ قر
 لان کل السلسلۃ ثبت من وبالوالدین احساناً
 بحیث الاستغراق واسلامہا ثبت من وقل
 رب ارحمہما فان قیل کیف یتوجہ الی حدۃ السلسلۃ
 مع از ابویہ وقت نزولہا کما انہ یتوزن فلم یزل
 الکبر ولم یتحقق التزیۃ عنہا فلا یصدق فیہ
 فلا تقل لہما اف ولا تقمہما وقل لہما قوہ کما
 وانخفض لہما جناح الذل من العجمۃ - اقول لو
 کذلک لزم ان کل من کاز الیہ یتبعہ لا یتبعہ
 اور بار ازین برات ما نازل رسل ربنا علیہم بالبر وال
 احسان من الاحسان فلو لم یتوجہ منہ لا الخطایا
 الی عن صلت ابوالا لا یحسن ومن احسان طالب
 لہما ولیس فیہم فیلتحقق از حدۃ الخطایات عا
 یشلق کل ما یلیق بہ فقوالہ ان لا تعبدوا الا
 بآیۃ مانی بالہم من واتکافوا من صلت ابوالا
 بن و طالب الوصلۃ لہما علیہ بالہم من

نتیجہ اس طریقہ حاصل ہوا کہ پورا سلسلہ نالیہ توحید پر تہا نہ تھی تو نتیجہ
 ہی بیان آیت بن او قل عذہ لید کے مقتضی سوجہ بیان ہو گیا
 لاتی ہوا ثوابت ہوا کہ سلسلہ نہ درجہ نہ ہے کیونکہ پورا سلسلہ
 بحیث استغراق وبالوالدین احساناً سے اور انکا
 اسلام وقل رب ارحمہما سے ثابت ہوا اگر یہ کہا
 جائے کہ یہ خطابات آپکی طرف کیسے منسوب ہو سکی درحقیقت
 آپ کے والدین نزول آیت کے قبل وفات پا چکے تھے
 اور پورے نہیں ہوئے تھے اور نہ تربیت اونسے ثابت
 ہوئی تھی تو اس میں آیت فلا تقل لہما انہ صا دق نزول
 میں کہتا ہوں کہ اگر ایسا ہوتا تو لازم آتا کہ جسکے ان سے
 مر جائے او سکے وبالوالدین لہما توحید نہ دلائی جائے
 حالانکہ دعائے حمت اور نہ یہ اسان سے اگر
 یہ خطابات او کی طرف نہ متوجہ ہوتے جسکے مان باب
 مر گئے تو وہ اون سے احسان نہ کرتا جو اون کے لیے
 طلب حمت ہے اور جب نہیں تو وہ نہیں لہذا ثابت
 ہوا کہ یہ خطابات عام ہیں اور ہر شخص سے جو اسکے لہا
 متعلق لہذا ارشاد ان لا تعبدوا الا ہم من وکافر
 متعلق ہے اگرچہ اون کے مان باب مر چکے ہوں او
 احسان بالوالدین وطلب حمت مومنین سے متعلق

وان مات ابواهم مالم ينج منه كفرهما
ولا نقل لهما اف ولا تنصرا وان خفي لهما جناح
الذل يتعلق بمن ابوا لا حيان انتقل -

الفصل الثالث - واذا علمت هذا

فبقول ما في الفقه الاكبران والداصل مآ
على الكفر فمد سوس على الامام ويدل عليه
ان النسخ المعتبرة ليس فيها شيء من ذلك

وقال ابن حجر المكي في فتاواه والموجود فيها
ذلك لا بحقيقة محمد بن يوسف البخاري ولا

حنيفة النعمان ابن ثابت الكوفي وحلي تسليم ان
الامام قال فمعتاها انهما مآ في زمن الكفر

وهذا لاية اخرى ايقاها به - قلت ليس
من الاحاق فان الاشتراك في الكنى ثابت لما

في القاموس ابو حنيفة كنية عشرين من الفقهاء
اشهرهم امام الفقهاء النعمان رضي الله عنه

فيمكن ان يلحق احد منهم هذه الية انما كما
لحق اكثر المسائل وطعنوا المتألفين بقلة

الباع ومن اشترك الكنية وقهوا في
الشك فخطوا تخطوا ونسبوا المسئلة

اگر چہ اون کے مان باپ مر چکے ہوں جبکہ اس سے
مانع اون کا کفر نہ ہو اور لا نقل لهما جناح
متعلق ہے مان باپ زندہ ہوں -

فقہ حنفی میں جب تک کو یہ معلوم ہو کہ اب

ہم کہتے ہیں کہ فقہ اکبر میں جو یہ ہے کہ والد بن حجر
کفر پر جسے نوید امام پر سوس سے اس دلیل سے

کہ شہادت معتبرہ میں یہ کچھ نہیں ہے ابن حجر کی اپنے
فتاویٰ میں کہتے ہیں کہ یہ ابی حنیفہ محمد بن یوسف

بخاری کا قول ہے نہ ابی حنیفہ نعمان بن ثابت کو نہ
اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ امام کا قول ہے

تو دیکھئے کہ یہ میں کہ وہ زمانہ کفر میں مرے اور اس کے
کافر ہے یا مقتدی میں مقتدی میرے نزدیک ہے

نہیں اگر یہ خوا ملا دیا گیا ہو کیونکہ کینیت میں اشتراک
ثابت ہے چنانچہ قاموس میں ہے کہ ابو حنیفہ میں

فقہا کی کینیت سب میں زیادہ مشہور امام الفقہاء
نعمان بن حنیفہ اشترک کی تو ممکن ہے کہ اول میں

کسی نے ایسے ہی مراد یا یہ جیسے کہ اکثر مسائل میں
ہیں اور مثلاً الفین فی ما یجوز من کلام کیا ہو اور کینیت مشترک

ہو تو وجہی شک میں پڑتی اور یہاں میں پڑا دو کفر کیا

الى الامام الاعظم وفي الواقع ليس من
 الامام كما نصوا عليه الاعلام واقول ايضا
 لا يمكن ان يكون هذا القول لابي حنيفة
 رضي الله عنه فانه تقدم اقساماً من التحد
 على القياس وان كان ضيقاً بل تقدم قوا
 الصحابة على رائه كما ذكره الشيخ عبد الحق
 في فتح المنان انه رضي الله عنه تقدم اقسا
 من حديث على القياس ويعمل بالحديث
 وان كان ضيقاً كحديث القهقهة والتو
 بالنبيذ مع ما فيها من الضعف والالتبا
 وجازي الشيخ في كتاب بالمشهور من الحديث
 لا يجوز العمل بالمرسول من غير توقف او
 ولا يعمل بالقياس الا ما كانت علته وثرة
 لا بقياس شبه وطرد فانها متروكة عنه
 وغير مقبول كما احتج في كتب الاصول وهو
 لوجب تقليد الصحابة وروايتهم اقوالهم
 والاصابة وقال الامام الحجة عبد الله بن
 مبارك سمعت ابا حنيفة يقول ما جاء
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاحاديث فبالا

كذا في نسخة
 من نسخة
 من نسخة

اذ الداء اور نزد کو امام اعظم کی زنت سوب کر دیا ہے
 حالانکہ فقہی امام کا قول نہیں جیسا کہ بزرگوار سے
 خبر دی میرے نزدیک ہی ممکن نہیں کہ یہ امام صحابہ
 قول ہو کیونکہ انہوں نے بہت سی اقسام حدیث
 اگرچہ ضعیف ہوں قیاس پر مقدم کیا بلکہ اقوال صحابہ
 اپنی رائے پر ترجیح دی جیسا کہ شیخ عبد الحق فرماتے ہیں
 میں ذکر کیا کہ امام صاحب اقسام حدیث و قیاس
 مقدم کرتے تھے اور حدیث پر اگرچہ ضعیف ہوں
 کرتے تھے جیسے فقہر یا نبیہ سے بدخلو کر کے نہ شکیں
 حالانکہ ضعیف، مشکوک ہیں اور آیت کے حدیث یا تو
 مشہور، مسوخ ہوئے اور احادیث مرسلا
 عمل کرتے کو یہ توقف و تاویل جائز کہتے تھے اور
 قیاس پر عمل نہ کیا جاسے گلاب تک علت مؤثر
 نہ ہو قیاس میں شبہ و طرد وہاں کے نزدیک متروک
 وغیرہ مقبول ہے جیسا کہ کتب اصول میں ہے
 اور امام صاحب تقلید صحابہ کو واجب اور ان کے
 اقوال کو خصوصاً صحیح و درست جانتے ہیں امام محمد رحمہ اللہ
 بن مبارک کہتے کہ اگر میں نہ ہوں حنیفہ کو یہ کہتے تھے
 کہ جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آئی وہ مبارک

والعین وما جاء من الصیحات من الآثار
فكانت تختار بالاشک وریب لکن اذا
من التالین فتمن واهم سواء وناجهم
فی البحث وکنا للحق طالعین ونقل عن الشیخ
فصیل بن عیاض انه قال قال ابو حنیفة اذا
جاء حدیث اشد وان جاء عن الصحابة
وقدماء التابعین الضعفاء انهم واثقوا ولا
اجتهد وقال الحافظ محمد بن حزم الظاهری
ان اصحابنا با حنیفة کلهم متفقون علی
ان الحدیث وان كان ضعیفاً اقدم واولی
من الاجتهاد انتهی و فی خیرات الحسان
قال ابن حزم جمیع الحنیفة متفقون علی
ان من ضعیفی حنیفة از ضعیف الحدیث عند
اولی من الراۃ قائل هذا الاعتبار بالاحادیث
وعظیم جلالہا وموقعہا عندی ومن لم یقدم
بالاحادیث المرسلۃ علی العمل بالرای انتہی۔
و من مقدمہ ابن الصلاح وشرح الفیة الحدیث
قال ابو عبید اللہ بن مندہ لا عنہ فی ابی داؤد
انه یخرج الاسناد الضعیف اذا لم یجد فی البنا

انتہون پر اور جو حدیثیں وہ یہ آویں تو انکو بھی بالکلیہ
ہم اختیار کرتے ہیں لیکن جب تابعین سے آویں گی
تو وہ اور ہم برابر ہیں ہم اسے بحث کر کے طالب حق
ہونگے اور شیخ فضیل بن عیاض فرماتے تھے کہ ابو حنیفہ
قول ہے کہ جب حدیث آئیگی تو ہم اسکی متابعت
کریں گے اور اگر صحابہ و قدیم تابعین سے ہوگی تو بھی
اسکی متابعت کریں گے ورنہ اجتہاد کریں گے اور حنفی
محمد بن حزم ظاہری نے کہا کہ اصحاب بابی حنیفہ اسکو
متفق ہیں کہ حدیث اگر ضعیف ہو وہ اجتہاد ہی
مقدم و بہتر ہے انتہی۔ اور خیرات الحسان میں ہے
کہ ابن حزم نے کہا کہ کل حنیفہ اسے متفق ہیں کہ ابو حنیفہ
کے نزدیک حدیث ضعیف اسے سے بہتر ہے تو
دیکھو کہ امام صاحب حدیث کا کس قدر اعتبار و تکریم
کرتے تھے اور اسی لیے انہوں نے احادیث مرسلہ
عمل کو عمل بالرای سے پر مقدم کیا انتہی۔ اور مقدمہ ابن
صلاح و شرح الفیة الحدیث میں ہے کہ ابو عبید اللہ
بن مندہ نے اسے یعنی ابی داؤد سے روایت کر کے
کہا کہ وہ اسناد ضعیف کو بھی جب اس باب میں
سوا اس کے کچھ نہیں ہوتا تو روایت کرتے ہیں اور

غیر وہاں اقویٰ منہ ہوا عن الرجال مختلف
 النہای فی کتابہما ج بالمرسل فی حدیث بن
 النہای و ہذا منہما انتہان بن ثابت الی الاختیار
 بہ انتہی و قال الذہبی فی مقدمہ شرح صحیح
 مسلم سألک واحد واحد و احیة و اکثر
 الفقہاء ان یخیر بہ و قد ریا الراوی شرح
 تقریب الراوی و فی شرح نہایت شرح النہیۃ الحدیث
 و اکوہام احمد و ضعیف الحدیث حب لیلہ من
 راہی الرجال لانه لا یتدل الی القیاس الا بعد
 عدم النص فثبت ان القول باسلافہ یأبى
 باسلام کل ابناء الکرام و یعدیہ و فی حدیث
 القائل بعدم اسلامہما و انما الوصیۃ فان
 قبل کیف عقل الامام تروہنہ الایۃ و قال
 ما قال و هو من اکبر المجتہدین - اقول
 علی تقدیر تسلیم هذا القول عندہ لعلہ
 یبلغہ الامدادیت اللاحقة لازیمۃ المبنیۃ
 لعدمہما و اجماعہما و نسخ ما نسخ منها
 و تشدیدہ او اسکا معہ لان الایۃ حدیث
 کانت متفرقة فی الصحابۃ و التابعین

اور کے نزدیک آدمیوں کی رائے سے قوی ہے اور
 علماء نے حدیث مرسل سے حجت لاسنے میں اختلاف
 کیا ہے امام مالک بن انس و ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کے
 نزدیک تو اس سے حجت لینا چاہیے نووی نے مقدمہ
 شرح صحیح مسلم میں لکھا کہ مالک و احمد و ابی حنیفہ و اکثر
 فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس سے حجت لانا چاہیے
 اور تدربیب الراوی شرح تقریب النہای فی شرح نہایت
 شرح نہایت حدیث میں ہے کہ امام احمد کے نزدیک
 حدیث ضعیف آدمیوں کی رائے سے بہتر ہے اسلئے
 کہ وہ جب تک نص ہو قیاس کی طرف نہیں جلتے لہذا
 ثابت ہوا کہ اسلام ابو بن بکر کے کل آباء کرام کا قائل ہونا
 یہی ہجرتہ اس امام کا مذہب ہے جو ان کے
 عدم اسلام کا قائل ہے عملاً بالوصیۃ اب اگر یہ کہہ دوں
 کہ امام اس آیت سے مخالف ہو کہ کیسے یہ کہہ سکیں
 حالانکہ وہ سب بڑے مجتہد تھے تو میں کہوں گا کہ اگر
 یہ مان لیا جائے کہ یہ قول ادنیٰ ہے تو شاید انکو
 وہ حدیثیں نہیں پہنچیں جو آیت مذکورہ کے عام و
 مجمل ہونے پر شاخص ہیں اور ان میں سے بعض نسخ
 اور مختلف تفسیر و الاحکام ہیں ایسی کہ شیخ صاحب التقریب

المتفرقين في اقطار البلاد ولم تنزل تجتمع شيئاً
 فشيئاً كما روى عن الامام مالك رضي الله عنه
 لما قال له هارون الرشيد اني غفرت لاهل
 الناس على الموطاء كما حمل عثمان الناس على
 القرآن فقال لا سبيل الى ذلك لان اصحاب
 رسول الله افترقوا بعد لا في الامصار فحدثوا
 فعند اهل كل مصر علم وروى عن غير مالك
 نحو ما هنا لك على ان الخطاء غير مستحيل ^{المجتهد} على
 كما هو مشهور ان المجتهد يخطئ ولا يصب على
 تقدير ثبوت ان هذه المسئلة قالها الامام
 يمكن ان يرجع عن هذا القول كما رجعت عن قول
 الاخر وذاك مقتضى الاجتهاد وهو ما جرد
 في ذلك ولم يذكرها في رسالة وصية في ^{ضمة} ص
 ولا ذكرها الامام الطحاوي في العقيدة التي
 ترجمها ببيان اعتقاد ابي حنيفة وابي يوسف
 ومحمد بن الحسن وكذلك نسخ الفقه الاكبر
 مختلفة فهذه العبارة توجد في البعض
 ووالد المحمدي صليماً ما على الايمان وفي
 بعضها ليس فهذا اقراءن تقوى احتمال

متفرق تہیں جو مختلف شہروں میں متفرق تھے اور ہر
 کچھ نہ کچھ جمع ہوئیں چنانچہ امام مالک سے جب
 ہارون رشید نے کہا کہ میں یہ چاہتا ہوں کہ لوگوں کو
 موطاء پر متفق کروں جس طرح عثمان رضی اللہ عنہ
 لوگوں کو قرآن پر متفق کیا تو امام مالک نے کہا
 کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ان کے بعد شہروں میں متفرق ہو گئے اور حدیثیں
 بیان کیں تو ہر شہری کے پاس ایک علم ہے اور
 غیر مالک سے ایسا ہی کچھ مروی ہے علاوہ اسکے
 مجتہد سے خطا دشوار نہیں مجتہد کا خطا و صواب کرنا
 مشہور ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ امام کا قول
 تو ممکن ہے کہ انہوں نے اس قول سے بھی اور
 قولوں کی طرح رجوع کی ہو اور یہ مقتضای اجتهاد ہے
 جس میں وہ ماجر ہیں اور اس کو اپنے رسالہ وصیت میں
 جو بحالت مرض لکھا تھا مذکور کیا اور نہ امام طحاوی نے
 کتاب مسنے بعقیدہ میں ذکر کیا ہے جو بیان عقائد
 ابي حنيفة و ابي يوسف و محمد بن حسن میں ہے اسی طرح
 نسخہ ہائے فتنہ اکبر مختلف ہیں یہ عبارت بعض میں تو پائی جا
 ہی کہ والدین آنحضرت بیان پر مبرور بعض میں نہیں تو یہ قرآن

ان هذه العبارة ليست من نسخة الامام بل لعلها ادخلت -

الفصل الرابع وصاله على القادر
في شرح فقه الاكبر عند قول الامام الاعظم
ووالدار رسول الله صلى الله عليه وآله هذا
رد على من قال انها ما تاعلى الايمان او
على الكثرة اميرها الله فاعلى الايمان
وقال في هذه الامور رسالة مستقلة
ودفعت ما ذكره السيوطي في رسالة الخلافة
في تقوية هذه المقالة بالادلة الجاهلية
من الكتب السنة والقياس وجميع الافاد
بمزيد ما وقع في هذه القضية انما لا يجوز
من الخفية على ما في هذا الكلام بل انما
الان غير لا يفي بمقام الامام وهذا بعينه كما قال
الضلال جهم بن صفوان وحدثنا الطحاوي عن
توالة قال لما استوى على العرش واسارة الضال
الاخر وهو احمد بن محمد بن القاضى الى الخليفة الما
ان يكتب على صدر الكعبة ليس كمثل شي وهو القاضى
وقول الراغبى ان كبرانه بوى من المعصية الذي

هذا هو
المراد
من قوله
فما تاعلى
الايمان

اس احتمال او قوی کرتے ہیں کہ یہ عبارت امام کے
نسخہ کی نہیں ہے بلکہ شاید داخل کر دی گئی ہے۔
چوتھی فصل - ملائی تباری نے جو شرح فقه اکبر
امام اعظم کے اس قول پر تفسیرت معلوم کے والدین
کفر پر مرتب کیا کہ یہ امر پر رد ہے جو اسکا قائل ہی
کہ وہ ایمان یا کفر پر مرتب ہے اور کفر اللہ نے زندہ کیا
اور وہ ایمان پر مرتب ہے اور میں نے اس مسئلہ پر ایک
رسالہ لکھا ہے جس میں سید علی کے وہ اقوال جو انہوں نے
اسکی تقریرت میں ذکر کیے ہیں دل تل جامعہ مجتہدہ کیا
وسنت و قیاس و اجراء سے دفع کیے ہیں وہ
اس قضیہ میں جو عجیب بات واقع ہوئی وہ یہ ہے
کہ بعض جاہل خفیہ اس کے منکر ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں
کہ یہ امام کے لائق نہیں یہ بعینہ ویسے ہے
جہم بن صفوان گمراہ کے کما لہ میں قرآن شریف
لما استوى على العرش کو مٹا دینا پسند
کرنا ہوں یا دوسرے گمراہ احمد بن ابی داؤد قاضی
کا خلیفہ مامون رشید سے اشارہ کہ پردہ کعبہ پر
لیس کمالہ الخ کبریا سے یا رشتی اکبر کا قول
کہ میں اس قرآن سے بیزار ہوں جس میں صفت

الصمدیق کہ کبریا نفعی کرامہ والیضا فی شرحہ
 علی مشکوٰۃ عند هذا الحدیث وعن ابی ہریرۃ
 قال زار النبی قبر امہ فبکی وابکی من حیلہ فقل
 استاذنت ربی ان استغفر لہا فلم یؤذن لی و
 استاذنتہ ان ازور قبرہا فاذن لی واغرب
 ابن حجر حیث قال واصل حکمہ عدم الاذن فی
 الاستغفار لہا اتمام النعمۃ علیہ باشیاء محالہ
 بعد ذلک علی ان تصیر من اکابر المومنین و
 لا محال علی اشیاء التومنیہ فتستحق الاستغفار
 الکامل حیث انہ فی وفیہ ان قبل الایمان
 لا یستحق الاستغفار مطلقا ثم الجہود علی
 ان والدیہ ماتا علی الکفر وهذا الحدیث
 اصح ما ورد زعمہ اما قول ابن حجر وحدث
 احیاء کما تثنی امنا بہ لثروتی حدیث صحیح
 و صحیحہ بایسا ما تقرطبی والحافظ ابن ناصر الدین
 فعلی تقلیدہ لا یصلح ان تکوز معاد
 الحدیث سمعہ عن الحافظ صنعوا فیہ منہ
 جوازہ ایضا بان ایمان الیاس غید مقبول
 اجماعا بیدل علیہ الکتاب السنۃ والایمان

الصمدیق اکبر موکلام او کما ختم ہوا۔ اور الیاسی کچھ ایسی شے
 مشکوٰۃ میں بھی ہے اس حدیث کے متعلق (ابن ہریرہ)
 مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت
 کی پھر روتے روتے اس کے ساتھ تھوڑا سا رو لایا پھر فرمایا کہ میں نے خدا سے
 اون کی بے مغفرت جاہی تو مجھ کو اجازت نہ دے گی پھر بارت قبر کی اون
 مانگی جو دے گی کہ اور نہایت عجیب ابن حجر کا یہ قول ہے کہ شاید
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو استغفار کی اجازت نہ دینی میں حکمت ہو کہ
 آپ پر اون دنوں کے زندہ کر دینی کی وجہ سے اتمام نعمت ہو تاکہ
 وہ اکابر مومنین سے ہو جائیں یا ایسی وقت کیا جائے کہ وہ زندہ
 ہو کر ایمان لائیں اور استغفار کامل کے مستحق ہوں اور ایسی کتب میں
 ایمان استغفار کا مطلقا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اس باب میں
 متفق ہیں کہ ولہذا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کفر پر پورے اور یہ حدیث
 اون حدیثوں سے جو ان کے حق میں وارد ہوئیں راوی صحیح
 اسباب ابن حجر کا یہ قول کہ اون کے زندہ ہو کر ایمان لائے پھر وہ
 پانچویں حدیث صحیح ہے اور اس کے صحیح ماننے والوں میں ہے
 امام قرطبی اور حافظ ابن ناصر الدین ہیں اگر صحیح ہو تو
 حدیث مسلم کے معارض نہیں ہو سکتی باوجود اس کے کہ
 حفاظ نے تاویل کی ہے اور ناجائز بھی قرار دیا کیونکہ
 ایمان بآس اجماعا مقبول نہیں ہے کہ کتاب سنت ال میں ہیں اور

بعض
 حدیث

المطلوب من المكلف انما هو الايمان الغيبي

وقد قال تعالى ولو ردوا لعاد ولما كانوا عنه

وهذا الحديث الصحيح صريح ايضا في رد ما

بعضهم بانهم كانوا من اهل الفترة ولا عذاب

عليهم مع اختلاف في المسئلة انتهى اقول

غلو علي القاري في هذه المسئلة شطط فانه

مع ان ذاك اصابة صريحة لرسول الله

وسوء ادب في جنابه لما روي في انظر السيو

اقوال القائلين باسلامهم بالذلة لعل جمع ما

ذكره من الخلاف لم يبق له عويده الاجماع محل

واما قوله بالكتاب السنة فخاله ان منها

ما هو ضعيف لا يقوم به الحجة ومنها ما هو

ما قبل ومحمول على خلاف ظاهرة ومنها ما

منسوخ فما بقي فيها احتياج كما خففت

شبهة او دريت بتحقيقها في رسائل السيو

ومن طالعها فايراجع اليها قوله بالقياس

فلا ادري ما المراد منه غير ان بعض ما ورد

في بعض اهل الفترة وقد تحقق في موضعه

ان اهل الفترة مختلف فيهم والجمهور على نجاتهم

المطلوب من المكلف ايمان غيبي ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

ولو ردوا لعاد ولما كانوا عنه اس امر کی صریح رد میں ہے

جسکو بعض نے ثابت کیا کہ وہ اہل فترت سے تھے اور

اہل فترت پر عذاب نہیں مع اختلاف مسئلہ انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علی قاری کا غلو برا ہی کیونکہ

اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بھی اہانت اور ان کے

حضور میں بے ادبی ہے جب حافظ حیوطی نے اقوال

قائلین اسلام کو بدلائل ترجیح دی تو باوجود ذکر خلافت کے

بھی اون کے دعوے اجماع کے لیے محل باقی نہیں رہا

اب علی قاری کا یہ قول کہ بالكتاب والسنة

تو اس کا حال یہ ہے کہ وہ میں سے بعض ضعیف ہیں

جسے حجت قائم نہیں ہو سکتی اور بعض ما قبل اور خلاف

ظاہر پرچوں اور بعض منسوخ ہیں تو اس سے احتجاج

باقی نہیں جن میں سے بعض کی تحقیق میں نے رسائل السیوطی

سے کی جو اس کا طالب ہو وہ اس میں دیکھے۔

اب علی قاری کا یہ کہنا کہ بالقياس تو میں یہ نہیں

جانتا کہ اس سے کیا مراد ہے بجز اس کے کہ بعض بعض

اہل فترت کے نسبت وارد ہو ہیں اور یہ بات مقرر

ہو چکی کہ اہل فترت کی بار دہین بھی اختلاف ہے چہرہ ان کی نجات

میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علی قاری کا غلو برا ہی کیونکہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بھی اہانت اور ان کے حضور میں بے ادبی ہے جب حافظ حیوطی نے اقوال قائلین اسلام کو بدلائل ترجیح دی تو باوجود ذکر خلافت کے بھی اون کے دعوے اجماع کے لیے محل باقی نہیں رہا

و بعضہم علی التہم یمتنون فی الآخرة مع ان
 ہذا بنو الدین تقرروا تحریرا من اہل الفکر
 لا الفتوة فیہ القیاس و زال الالتماس ما
 اشرع غریبہ علی القادی فی کلام ابن حجر اما
 لم یکن لہ ان ابن حجر فی نظرہ کرامۃ الذی صلعم
 فاقضی حسن ظنہ بشان ابویہ فوجہ و جباً
 کاد وجہہا و اما قولہ قبل الايمان لا یستحق
 الاستغفار فلیس لہ حاصل اذا اهل الفتوة
 عند الجمهور ناجون و کوہم اهل الفتوة لا یمنع
 الاستغفار لہم بل ہم الیہ اخرج من غیرہم
 کما اشار الیہ ابن حجر لقولہ فی حق امہ علیہ السلام
 و دعوی الجمهور علی موت ابویہما علی اکثر الفیہ
 کدعاویہ السالفة لان هذه المسئلة راجعة
 الی مسئلة اهل الفتوة قال التفتازانی فی المتوحد
 اذا بلغ فی شأہق الجبل ولم تبلغہ الدعوة
 فمات ولم یسلم کان معذراً عند عامة المشائخ
 انتہی و قال ابن حجر والذی علیہ اکثر اهل السنة
 والجماعة انہ لا یجب توحید ذلک خیرۃ الا بعد
 ارسال الرسل فی مکان آخر قال ما علیہ

او بعض اسکے قائل ہیں کہ اونکا امتحان آخرت میں ہوگا
 علاوہ اسکے ان والدین کی نسبت ثابت ہو چکا اور کہیں
 جا چکا کہ وہ اہل فطرت ہی ہیں نہ فطرت و نہ اقیاس باطل
 و شبہ زائل ہو گیا اور نہ اس عجیب بات وہ ہی جو علی قاری
 کلام ابن حجر کے متعلق لکھی شاید وہ یہ نہیں جانتے کہ
 ابن حجر کی نظر آنحضرت صلعم کی کرامت پر تھی جو شان
 ابویں میں حسن ظن کی مقتضی ہوئی تو ایسی توجیہ کی جو تقریباً
 وجہ ہو گئی اور علی قاری کا یہ قول کہ ایمان کے قبل
 استغفار کا احتیاق نہیں فضول ہے، اس لیے کہ
 جمهور کے نزدیک اہل فطرت ناجی ہیں اور یہ اول کے
 حق میں استغفار کو مانع نہیں بلکہ وہ دوسروں کی نسبت
 استغفار کے زیادہ محتاج ہیں جسکی طرف ابن حجر نے اپنے
 قول سے آنحضرت صلعم کی والدہ کی حق میں اشارہ کیا کہ جمہور کا
 دعویٰ موت ابویں بحالت کفر پہلے دعویٰ کی طرح ہی
 کیونکہ مسئلہ اہل فطرت کے مسئلہ کی طرف اجماع ہر تفتازانی
 توجیح میں کہا کہ اگر کوئی پہاڑ کی چوٹی پر پہنچ کر مر گیا اور اس
 دعوت پہنچی اور نہ اسلام لایا تو عام مشائخ کے نزدیک وہ معذور
 تھا اور ابن حجر نے کہا کہ اکثر اہل سنت و جماعت کے نزدیک خیر
 باوراء توحید جب تک رسول نہ بھیج جائیں واجب نہیں اور رسول

الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والاشاعرة
 من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعدون اتقي
 وكذا في المواهب قال الشتراني في اليواقيت
 والجواهر علم يا اخي ان المراد باهل السنة وابي^ة
 في عرف الناس اليوم هو الشيخ الاشعري ومن
 سبقه بالزمان كالشيخ ابي المنصور الماتريدي
 وقد كان الماتريدي اماماً عظيماً في السنة
 كالشيخ الاشعري ولكن لما غلب أصحاب الاشعري
 على اصحاب الماتريدي كان الماتريدي اقل شهرة
 فان اتباع الماتريدي ماوراء نهر سيحون
 واما اتباع الاشعري فهم منتشرون في اكثر
 بلاد الاسلام كخراسان والعراق والشام و^{المصر}
 وغيرها من البلاد ولذلك صار الناس
 يقولون فلان عقيدة اشعرية وليس مراد^{هم}
 نفى صحة عقيدة غير الاشعري مطلقاً كما
 اشار ذلك في شرح المقاصد انتهي قال اليا^{فة}
 في ذكر مناقب الاشعري فلما كثرت تواليقه
 ونصر مذهب اهل السنة ولبسطت تعلق^ت
 اهل السنة من المالكية والشافعية والكر^{الحنفية}

کہ اشاعرہ اہل کلام و اصول و فقہاء است شافعیہ
 کے نزدیک اہل فترت پر عذاب نہیں جو کہ انتہی
 کافی المواہب۔ امام شترانی یواقیت و الجواهر
 لکھتے ہیں کہ آجکل عام طور پر اہل سنت و جماعت سے
 شیخ اشعری مراد ہیں اور وہ جو ان سے پیشین
 جیسے شیخ ابی منہر یا متریدي اور شیخ اشعری کی طرح
 اہل سنت کے بڑے امام تھے لیکن جب اصحاب
 اشعری اصحاب متریدي سے بڑھ گئے تو متریدي کی
 شہرت کم ہو گئی کیونکہ تابعین متریدي ماوراء نهر
 سیحون ہیں اور تابعین اشعری اکثر بلاد اسلام
 خراسان و عراق و الشام و مصر میں پھیلے ہوئے
 ہیں اسی لیے لوگ کہنے لگے کہ فلان اشعری عقیدہ
 کا ہے جس سے ان کا مطلب شیر اشعری کے
 عقیدہ کی نفی صحت طلعت نہیں جیسا کہ شیخ
 مقاصد میں ہے انتہی۔ امام یاقعی نے ذکر مناقب
 اشعری میں لکھا ہے کہ جب ان کی تالیفات
 بہت ہوئیں اور مذہب اہل سنت پر دیا کر پھیلایا
 تو ان تالیفات سے بہت سے بیشتر یا کثیر و شافعیہ
 و اکثر حنفیہ و اہل سنت سے اب اہل سنت

فأهل السنة بالمغرب والمشرق بلسانهم
 ومجتبه مجتوب انتهي وكذا البيهقي في اثنائه الكلام
 في الشاء على الاشعرى قال وكثرت الاصب
 من الحنفية والمالكية والشافعية الى آخره
 فهذا التباينات تنادي بأعلاء النداء ان اكثر
 اهل السنة هم الاشاعرة من المالكية والشافعية
 والثرافعية ولم يخرج الا خيل من الحنفية هم
 اهل ما وراء النهر فاذا كان تحت اهل الفرة
 مذهب الاشاعرة وهم من ذوق قبل فلا يصح
 قوله ثم الجمهور على خلاف ذلك فلا يصح
 التامل في ما هنالك بل قال الشيخ ابن
 الهمام في عقيدة الشائرة ما حاصله ان
 الحنفية ايضا اختلفوا في من يبلغه الدعوة
 ومات ولم يؤمن فعند المصنف الماتريدی
 والثرافعية انه يخلدون في النار كذهب
 المعتزلة وعند ائمة البخاري من الحنفية
 انه ليس من اهل النار كذهب الاشاعرة
 انتهي ولا شك انهم اقل والحنفية منتشرة
 في اكثر بلاد الاسلام وحينئذ يتعين ان يقال

بمغرب ومشرق میں انہیں کے کلام و دلیل کو پیش
 کرتے ہیں ملتے اسی طرح بیہقی نے اثنائے کلام
 اشعری کی تعریف میں کہا کہ اور بہت ہو گئے
 اصحاب حنفیہ و مالکیہ و شافعیہ میں سے الی آخر
 تو یہ عبارتیں بلند آواز سے پکارتی ہیں کہ بیشتر اہل سنت
 اشاعرہ مالکیہ و شافعیہ و اکثر حنفیہ ہیں اور خارج
 اکثر حنفیہ ہیں جو اہل ماوراء النہر ہیں تو جب یہ
 شاعرہ نجات اہل فترت ہوا اور شاعرہ وہ ہیں
 جنکا ذکر ہو چکا تو علی قاری کا یہ قول صحیح نہیں ہے
 کہ ثمر الجمہور الاموال ہذا یہ قول محض سرسری ہے
 بلکہ شیخ ابن ہمام نے عقیدہ سائرہ میں کہا جسکا خلاصہ
 یہ ہے کہ حنفیہ نے بھی اون لوگوں کے متعلق جو قبل
 تبلیغ دعوت بلا ایمان مر جا تین اختلاف کیا ہے
 ابی منصور ماتریدی اور اکثر مشائخ کے نزدیک
 تو وہ دوزخی ہیں مثل مذہب معتزلہ کے اور ائمہ
 بخاری حنفیہ کے نزدیک مثل مذہب شاعرہ کے
 وہ دوزخی نہیں ہیں ملتے اور بیشک وہ کچھ ہیں
 اور حنفیہ اکثر اسلامی شہروں میں پھیلے ہوئے
 ہیں اور اس وقت یہ کہتے ہیں ایک ہو گا کہ

القول بأن أهل الفتوة ناجون هو مذهب
 جمهور الخنفية فضلاً عن من سواهم من سائر
 المذاهب وأما قول علي القاري ومنعوا جواز
 أيضاً بأن إيمان اليأس غير مقبول إجماعاً كان
 ابن حجر يأن كون الإيمان لا ينفع إيمان الموت
 محله في غير الخصوصية والكرامة انتهى وأما
 ما قال هذا الحديث صريح في رد ما ثبت به
 بعضهم فينبغي أن أقول لا رد فيه ^{الثبت} لذل
 فانه ليس فيه الإعدام إلا في الاستغفار
 وهذا لا يقتضي عدم كونهما من أهل الفتوة
 لانه يمكن أن الاستغفار كان لا مخصص انتهى
 خاتمه - في عنوان البصائر شرح اشياء
 والنظائر أعلم أن السلف اختلفوا في ابواب
 الرسول صلعم هل ماتا على الكفر أم لا فنذهب
 إلى الأول جمع منهم صاحب التيسير وذهب
 إلى الثاني جماعة منهم مفسرنا حديث دالة
 طهارة نسبته الشريف من دنس الشرك ^و شين
 الكفر ونفر من الجمع الأول قالوا ابتغوا من
 النار منهم الإمام القرطبي فانه قال ان الله

اہل فترت کا ناجی ہونا جمہور خنفیہ کا مذہب ہر باقی
 مذہب چھوڑ کر اب علی قاری کا یہ قول کہ اس کے
 جواز کو بھی منع کیا ہے اس لیے کہ ایمان بئس اجماعاً
 مقبول نہیں ابن حجر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ
 ایمان بعد موت کے نافع نہ ہونے کا محل خصوصیت
 و کرامت کے ماسوا ہے انتہی۔ اور یہ چنانچہ قاری نے
 کہا کہ یہ صریح حدیث اس چیز کے رد میں ہے جو
 بعض لوگ ثابت کرتے ہیں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ
 اس ثبوت کی روایتیں نہیں ہے کیونکہ وہ سہین بہر
 عدم اجازت استغفار کے اور کچھ نہیں جواد کی اہل فترت
 نہ ہونے کا مقتضی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مفسر خاص کے یہی استغفار
 خاتمہ - عنوان البصائر شرح اشياء والنظائر
 میں ہے کہ سلف نے والدین آنحضرت صلعم کے متعلق
 اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ کفر پر ہے یا نہیں بہت لوگ تو
 امزول کی طرف گئے ہیں اور نہیں ہیں صاحب تیسیر میں اور ہے
 امر ثانی کی طرف اور وہ اول حدیث سے متمسک ہیں جو کہ
 شریعت کی کثافت شرک و کفر و طہارت پر دلالت کرتی ہے
 اور جماعت اول سے چند لوگ جواد کی دفع سے نجات پانچ
 قائل ہیں اور نہیں ہیں امام قرطبی ہیں جو کہتی ہیں کہ کہ

اجياھما لہ علیہ السلام وامنابہ فان قلت
الیس الحدیث الذی ورد فی احیائہا موضوعاً
قلت زعمہ بعض الناس الا ان الصواب انہ
ضعیف لا موضوع ولقد احسن الحافظ ناصر الدین
الدمشقی حیث قال ہ

حی اللہ النبی صمدی فضل	علی فضل وکان بہ رؤفاً
فأجی امہ وکذا اباکہ	لا یمان بہ فضلاً لطیفاً
فسلم فالقدیم بذرا قدر	وان کان الحدیث بہ ضعیفاً

نص علی کون الحدیث ضعیفاً لا موضوعاً۔
قائدہ مہمہ۔ قال الخفاجی فی نسیم
الریاض شرح شفاء قاضی عیاض قال النووی فی
الاذکار ذکر الفقہاء والمحدثین انہ یجوز استحباب
العمل فی الفضائل والترغیب والترہیب بالحدیث
الضعیف ما لم یکن موضوعاً واما الاحکام بالحدیث
والاحرام والمعاملات فلا یعمل الا بالحدیث الصحیح
والاحسن الا ان یکون فی احتیاط فی شی منہ
کما اذا ورد حدیث ضعیف بکراہۃ بعض البیوع
اولا کتۃ فان المستحب ان یتنزه عن ذلک ولکن لا
وقال محمد بن علان البکری فی شرح الاذکار قال الزرکشی

اذا نکر الحدیث صحیح کے لیے زندہ کر دیا اور وہ آپ پر ایمان
لایے۔ اگر تم یہ کہو کہ حدیث احیاء کیا موضوع نہیں ہے
تو میں کہوں گا کہ اگرچہ بعض نے اس کو موضوع جاننا ہی
مکر حقیقتاً وہ ضعیف ہے موضوع نہیں حافظ ناصر الدین
دمشقی نے خوب کہا کہ سہ اللہ نے نبی کی زیادہ بزرگی
ثابت کی اور وہ اونپر بہت مہربان تھا تو ان کی مان
اسی طرح باپ کو فضل لطیف سے اونپر ایمان لانا کیلئے زندہ کیا
لہذا مان لے کیونکہ قدیم سپر قادر ہے اگرچہ اسکے متعلق حدیث ضعیف
یہ اسکی دلیل ہے کہ حدیث ضعیف ہے نہ موضوع۔

قائدہ مہمہ۔ خفاجی نے نسیم الریاض شرح شفاء قاضی
عیاض میں کہا کہ اذا کار امام نووی میں ہے کہ فقہاء محدثین
کو نزدیک فضائل وترغیب ترہیب میں عمل بحدیث ضعیف
اگر وہ موضوع نہ ہو تو جائز و مستحب ہے لیکن احکام حلال
وحرام ومعاملات میں بجز حدیث صحیح یا حسن کے عمل
جائز نہیں مگر جب کسی چیز سے احتیاط کے متعلق ہو
چنانچہ جب حدیث ضعیف بعض بیوع یا نکاح کے
مکروہ ہونے کے متعلق وارد ہو تو اس سے
احتراز مستحب ہے واجب نہیں اور محرم دین
علان بکری نے شرح اذا کار میں کہا کہ زرکشی نے

تعلق بالعقائد والاحکام انتقمه وفي منهج الوصول
 الاحادیث الرسول في التلازمة وغيرها
 ان عند العلماء والمحدثين التساهل في اسباب
 الضعيف جائز لاني الموضوع بدون بيان
 في المواظبة والقه من فضائل الاعمال لاني
 صفات ذي الجلال والاحکام الحرام والجلال
 انتقمه قلت هذا لزيادة الاحكام لبشأن انتقام
 والاحکام قال ابن الصلاح ومن يرخس في
 رواية الضعيف فيما ذكرنا لا يعني الترخيب
 والترهيب انتقمه وقال علي بن مبارک شاه
 والذي اظنه صوابا ان الاحکام الخمسة لا
 شيء منها الا بالحديث الصحيح او الحسن ويجوز
 رواية الضعيف في فضل ما ثبت منها صرح
 بذلك ابن الصلاح وايضا نقل ابن الصلاح
 عن حافظ ابن منداه عن محمد بن سعدان
 العمل بحديث الموضوع غير جائز وبحديث
 الضعيف في الاحکام ايضا جائز ان كان للاحتياط
 في شيء وقال من مذهب النساء تخرج الحديث
 عن الذي تركه ليس يجمع عليه وفي الخلاصة

عقائد و احکام میں انتقمه اور شرح الوصول الى احادیث
 الرسول میں ہے کہ خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ علماء و محدثین
 کہ نزدیک حدیث ضعیف سے شدید لے میں تساہل جائز
 نہ موضوع میں بلا اس کے بیان ضعف کے مواظبت و قسطن
 و فضائل اعمال میں نہ کہ صفات حق اور حرام و جلال
 احکام میں انتقمه میرے نزدیک یہ سبب ہے کہ شأن انتقام
 و احکام کر لیے زیادہ اہتمام درکار ہے بن مسئلہ حرام
 کہ اور حسین وایت ضعیف کی اجازت دیجاتی و درجہ
 و ترہیب انتقمه۔ اور علی بن مبارک شاہ نے کہا کہ میرے
 نزدیک صواب یہ ہے کہ احکام پنجگانہ میں کوئی چیز
 حدیث حسن یا صحیح کے ثابت نہیں ہو سکتی اور نزدیک
 ضعیف اور فضائل میں جو اون سے ثابت ہیں
 جائز ہے اسکی تصریح ابن صلاح نے کی نیز ابن
 صلاح نے حافظ ابن منداه سے روایت کی کہ وہ انہوں نے
 محمد بن سعدان سے نقل کیا کہ عمل بحديث الموضوع
 جائز نہیں اور بحديث ضعیف احکام میں جائز ہے
 اگر کسی چیز میں احتیاط کے لیے ہو اور کہا کہ
 تخریج حدیث اوس چیز سے جس کا ترک متفق
 علیہ نہیں مذهب نسائی ہے اور مستلزم

والود اود ايضا اخذ بما اخذ الناس من الحجج
 لما لم يجد في ذلك الباب غير ذلك الحد
 لان الضعيف عند اقوى من راي الرجال
 وفي تدريس الراوي يتم بالضعيف في الاحكام
 اذا كان فيه احتياط والله اعلم وقال الحافظ
 ابن سید الناس في السيرة روى ان عبد الله
 ابن عبد المطلب وامنت بنت وهب ابوى
 النبي صلعم اسما وان الله اجابها له فامتابه
 وروى ذلك ايضا في حق جن عبد المطلب
 ثم قال وهو مخالف لما أخرجه احمد عن ابى
 رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اين
 اهي فتان امرك في النار قلت فاین من مضى
 من اهلك قال اما ترضى ان تكون امك
 مع اهي قلت هذا ايضا غير مضر لئلا يرحم
 لفظ ترضى وعلى العاقل لا يخفى ثم قال في السيرة
 وذكر بعض اهل العلم في الجمع ما حاصله ان من
 الجائز ان تكون هذه الدرجه حصلت له
 عليه السلام بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء
 والايمان متاخرا عن ذلك فلامعارضه

والود اود دين ہی ماخذ ناسی سے اخذ کیا ہے اور
 تخریج حدیث ضعیف کی جائیگی جبکہ اس بات
 بجز اس کے کوئی اور حدیث نہ ہو اس لیے کہ ضعیف
 اس کے نزدیک آدمیوں کی رائے سے بہتر ہے اور
 تدرب الراوی میں ہے کہ احکام میں حدیث ضعیف
 عمل کیا جائیگا جب وہ میں احتیاط ہو واللہ اعلم
 حافظ ابن سید الناس فی سیرت میں لکھا کہ عبد اللہ بن
 عبد المطلب آمنہ بنت وہب سے نکاح کر کے ولید بن اسلم
 لای اور اللہ فی انکار آپ کی زندگی کیا اور وہ ایمان لای اور
 ایسا ہی آپ کو داد عبد المطلب کے حق میں بھی مروی ہے کہ
 کہ وہ اس حدیث کے مخالف ہے جسکو احمد فی ابی رزین
 عقیلی روایت کیا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ میری ماں
 کمان جو فرمایا کہ دو رخ میں میں نے کہا کہ آپ کی لگے بزرگ
 فرمایا کہ کیا تم اپنی ماں کو میری ماں کو ساتھ ہونی پر راضی
 میں کہتا ہوں کہ یہ بھی ہمارے مضر نہیں جیسا لفظ ترضی
 سے اسید کیجاتی ہے جو عقل مند پر مخفی نہیں ہے سیرۃ میں کہا کہ
 بعض اہل علم نے جمع میں ذکر کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر
 یہ درجہ بعد کو آنحضرت صلعم کو حاصل ہوا ہو پہلے نہ ہو
 اور اجماع و ایمان اس سے متاخر ہو تو کوئی معارضہ نہیں

انتھکے صاحب خاصا و سئل القاضی ابوبکر ابن العربی
احد الاثمة الماکیة عن رجل قال ان ابا
النبی صلعم فی النار فاجاب بانه ملعون لان^{الله}
تعالیٰ یقول ان الذین یوذون الله ورسوله
لعنهم الله فی الدنیا والاخرة قال ولا اذی اعظم
من ان یقال عزایبه انه فی النار قال السهیل
فی روض الالف و لیس لنا ان نقول ذلك فی
ابویه صلعم لقوله لا تؤذوا الاحیاء بسب الاموات
والله تعالیٰ یقول ان الذین یوذون اولادنا
ان تمسک اللسان اذا ذکر اصحابه بشئ یرجع
ذلك الی العیب والنقص فیهم فلا ولی ان تمسک
ونکت عن ابویه و اذا تقر هذا فحق المسلم ان
یمسک لسانه عما یخل لبشر من سبه لوجه من
الوجوه ولا خفاء فی ان اثبات الشرک فی ابویه
اخلال ظاهر لبشر من سبه الطاهر وقال الشیخ
عبد الوهاب الشعرانی المصری فی کتابہ البواقیت
والجواهر فی عقائد الکابر اعمد انه ینفی کمال
مومن برجلادة وایاتہ المسلمین وغلایاتہ
من کتابة اولیاء من ادم الی ابیه الا قرب انتھ

انتھکے صاحب خاصا قاضی ابوبکر ابن العربی سے جو ائمہ مالکیہ
تھو ایک مرد کی نسبت سوال کیا گیا جو کہتا تھا کہ والدین
نبی صلعم فرنج میں ہیں تو جواب دیا کہ وہ ملعون ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
فرماتا ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو یزادتی ہیں پھر
اللہ فی دنیا و آخرت میں لعنت کی اور اس سے بڑھ کر کوئی
اذیت نہیں دے سکتی کہ ان کو والد کو دوزخی کہا جائے یا تم سے
روض الالف میں کہا کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم کو والدین کے متعلق
ہم کو یہ سنا جا رہا ہے کہ ان کو فرمایا ہے کہ زندہ و نکو بسب دون
اذیت نہ دو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول
اذیت دیتی ہیں ان کو جہنم کی سزا دی جائے گی یا تم سے
عیب و نقص لازم آتا ہو تو ہم کو اپنی زبان و کلمہ کا حکم دیا گیا ہے لہذا
بہتر یہ ہے کہ ہم آنحضرت صلی علیہ وسلم کو والدین کے متعلق بھی اپنی زبان بند
رکھیں لہذا مسلمان کو اپنی زبان ایسی باتوں سے جس سے کسی پر کلمہ
نسب میں کسی طرح کا بھی خلل پڑے و کنا چاہیے اور اس میں شک نہیں
آنحضرت صلی علیہ وسلم کو والدین کا شرک ثابت کرنا اگر شرف نسبت میں
خلل اندازی ہے شیخ عبد الوهاب شعرانی مصری نے اپنی کتاب
بواقیت و الجواهر فی عقائد الکابر میں لکھا کہ ہر مسلمان کو
آنحضرت صلی علیہ وسلم کے اجداد و آباء مسلمین و اکابر اولیاء
حضرت آدم سے لے کر والد تک عزت ملحوظ رکھنا چاہیے انتھ

واما وجوب الكتب عن الخوض في حكم ادبي النبي
 في الآخرة فالشيخ جلال الدين السيوطي في هذه
 المسئلة ست مولفات وقرطالقتها كما في التمهيد
 ترجع الى ان الادب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب
 وان من اذاه فقد اذى الله تعالى وقال الله
 تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
 في الدنيا والآخرة ولعنهم عذاب عظيم وفي القرآن
 العظيم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن
 طالع فيما نقله اهل السير من كلام عبد المطلب
 لما اراد فخر عبد الله في قصة حضرة بلال رضي الله عنه
 بالتوحيد وصاحب التوحيد سعيد باي وجه كان
 توحيد قال الجلال السيوطي وقرور في الحديث
 ان الله احيا ابويه صلعم حتى امنا به وعلى ذلك
 جماعة من الحفاظ منهم الخطيب البغدادي والواقفي
 ابن عساکر والبرصاني ابن شاذان السهميلي و
 القرطبي ومحب الطبري وابن المنير وابن السكيت
 والصفدي وابن ناصر الدين النمشقي وغيرهم
 رضي الله عنهم اجمعين قال المحب الطبري والله
 تعالى قادر على ان يحيي ابويه صلعم حتى يومنا

اور آنحضرت صلعم کے والدین کے متعلق جو کچھ آفریت میں آیا
 اور میں غور و فکر نہ کر نیکی بابت شیخ جلال الدین سیوطی کا ترجمہ
 میں میں نے سب کا مطالعہ کیا اور جو کچھ ترجمہ نکلتا ہے کہ آنحضرت
 صلعم کے ساتھ ادب واجب ہے اور جس نے اسے نہ کیا اسے
 دی اوس نے اللہ کو اذیت دی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو اللہ
 اللہ اور اس کے رسول کو اذیت دے میں اللہ اور پیغمبر اذیت دینا
 اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے اور قرآن عظیم میں ہے کہ جو کچھ
 لوگوں پر عذاب نہیں کرنے جتنا کہ رسول میں پہنچا ہے
 اور جس نے اہل سیر کا وہ کلام جو انہوں نے عبد المطلب
 و بارہ ارادہ فرمایا عبد اللہ اور چاہے فرمے کہ وہ اسے
 دیکھا ہے ان کی بابت وہ توحید کی شہادت دینا اور
 صاحب توحید ہر حال میں سعید ہے جلال الدین سیوطی نے
 کہا کہ حدیث میں ہے کہ اللہ نے آپ کے والدین کو زندہ کیا
 اور وہ آپ پر ایمان لائے اور سی پر ایک جماعت جہاد
 جنہیں خطیب بغدادی والواقف اسم ابن عساکر ابو حفص ابن
 شاہین سہیلی و قرطبی و محب الدین طبری و ابن منیر و ابن
 سید المناص و صفدی و ابن ناصر الدین النمشقی و غیر ہم میں
 محب طبری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اوسے
 والدین آنحضرت صلعم کو زندہ کر دیا ہو اور وہ با ایمان ہو

الشريعة أو يكون ذلك مما أكرم الله تعالى به من
 الأولين والآخرين وقَالَ القُرطبي ليس إتيانها
 في الأضرحة من إتيانهم بمقتضى الاعتقاد ولا مشروءٌ أفقر
 في القرآن إتيان أئمة قلائس بنى إسرائيل حتى أخبر
 بقوله الله وكان أبو بكر ابن العربي المالكي الفقيه
 الحديث يقول ما عندى أحداً شذازي
 الله صائبهم فمن يقول ان ابوى رسول الله صلعم
 في النار في حديث مسلم لا تؤذوا الأحياء بسبب
 الأصوات فيرمي جرمًا ان يقال ان ابوى النبى صلعم
 في النار انتهي قال الجلال السيوطي خاتمة حفاظ
 مصرقن صرح جماعات كثيرة بان ابوى النبى صلعم
 لم تبلغها الدعوة والله يقول وما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولاً وحكم من لم تبلغه الدعوة
 انه يموت ناجياً ولا يعذب ويدخل الجنة قال
 وهو من خبنا لا خلاف فيه بين المحققين
 من أئمتنا الشافعية في الفقه والأشاعرة
 في الأصول ولنص على ذلك الامام الشافعي
 وتبعه على ذلك الأصحاب قال الحافظ السيوطي
 وما أوضح لك انهما لم تبلغهما الدعوة انهما

اور اسی بات سے ائمہ نے آنحضرت صلعم کو بزرگی دی اور قرطبی نے
 کہا کہ اونکا زہد ہو کر آنحضرت صلعم پر ایمان لانا عقلاً ممنوع ہے
 نہ شرعاً کیونکہ قرآن میں قتل بنی اسرائیل کا جسے اپنے قاتل کو
 بتایا نہ ہو تاوارس ہے انتہی۔ اور فقیہ محدث ابو بکر ابن
 عربی مالکی کہا کرتے تھے کہ میرے نزدیک رسول اللہ صلعم کو
 اذیت دینے والا اس سے بڑھ کر کوئی نہیں جو یہ کہے کہ
 رسول اللہ صلعم کو الدین دوزخ میں ہیں مسلم کی حدیث
 میں ہے کہ نہ دون کو مردوں کی وجہ سے اذیت نہ دو
 تو یہ کھنا قطعی حرام ہے کہ والدین آنحضرت صلعم دوزخ میں
 ہیں انتہی۔ خاتمہ حناؤہ مصر جلال الدین سیوطی نے کہا
 کہ جماعات کثیر نے اس کی تصریح کی کہ آنحضرت صلعم
 کے والدین کو دعوت نہیں پہونچی اور اللہ فرماتا ہے
 کہ ہم عذاب نہیں کرتے جب تک رسول نہ بھیج لیں
 اور جس کو دعوت نہ پہونچی اس کا حکم یہ ہے کہ وہ
 ناجی غیر معذب و جنتی ہے یہی ہمارا مذہب ہے
 اور اس میں درمیان محققین ائمہ فقہاء شافعیہ اشاعریہ
 اختلاف نہیں ہے اور اس پر امام شافعی دلیل لائے
 اور اوکی متابعت صحابہ نے کی حافظ سیوطی نے کہا
 کہ اون کو دعوت نہ پہونچنا اس امر سے بھی واضح ہوتا ہے

مَا تَأْتِي حِدَاثَةُ سَنِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَدَّثَ
 وَغَيْرَهُ أَنَّ وَالِدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَاشَ مِنَ الْعَمْرِ
 ثَمَانِ عَشْرَ سَنَةً وَالِدَتُهُ مَاتَتْ فِي حَدُودِ
 الْعَشْرِينَ وَمِثْلُ هَذَا الْعَمْرُ لَا يَسَعُ التَّحْقِصَ عَلَى
 الْمَطْلُوبِ فِي التَّوْحِيدِ مَعَ الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ لَقَا
 لَمْ يَحْدِثْ مَا حَتَّى أَمْنَابُهُ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ
 الَّذِي كَانَ فِيهِ كَانَ زَمَانًا قَدْ عَمَّ فِيهِ الْجَهْلُ الْقَدِيمُ
 انْتَهَى وَلَقَدْ لَقِيَ ابْنُ جَبِيَّةٍ فِي تَارِيخِهِ عَنْ
 ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَدْنَانَ وَمَعْدُورَ بَيْعَةَ بَنِي
 حَذِيمَةَ وَأَسَدًا كَانُوا عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ فَلَا يَذْكُرُونَ
 إِلَّا بَنِي زُرَّوَيْهِ الزُّبَيْرِ بْنِ بَكَّارٍ مَرْفُوعًا لَا تَسْبُوا
 وَلَا رِبْعِيَّةَ فَإِنَّهَا كَانَا مُسْلِمَيْنِ قُلْتُ وَلَيْسَ ذَلِكَ
 شَاهِدًا عَلَى ابْنِ جَبِيَّةٍ عَنْ عُرَيْشٍ سَعِيدِ بْنِ
 الْمُسَيَّبِ فَأَقْبَهُمْ وَأَغْنَمْتُ لَمْ رَأَيْتُ فِي رِسَالَةِ الشَّيْخِ
 عَبْدِ الْحَلِيمِ عِبَارَةً تَنَاسِبُ هَذَا الْمَقَامَ فَاصْنَعْ
 ادْخُلْهَا قَالَ فَحَقَّ الْمُسْلِمُ وَاللَّائِقُ بِمَجَالِهِ أَنْ تَكُونَ
 لَهُ غَيْرُهُ فِي هَذَا النَّسَبِ أَنْ تَمْسَكَ لِسَانَهُ عَمَّا
 يَحِلُّ لِشَرَفِ نَسَبِ نَبِيِّنا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ وَحَفَظَ
 لِسَانَهُ عَنْ شَيْءٍ يُؤْدِي إِلَى التَّيْبِ الْمُنْقَضِ فِيهِ

کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سفرستی میں مرے اور اس کی
 تصحیح علامتی وغیرہ نے کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کی
 اٹھارہ اور والدہ کی بیس برس کی عمر ہوئی اور اسی عمر
 تلاش مطلوب معاملہ توحید کے لیے کافی نہیں اس قول
 کہ اللہ تعالیٰ نے اونکو زندہ نہیں کیا اور وہ آپ پر
 ایمان نہیں لائے باوجود اسکے کہ وہ اس زمانہ میں
 جس میں جہل و فترہ عام تھی انتہی۔ اب ابوجعفر ابن
 حبیب نے اپنی تاریخ میں ابن عباس سے نقل کیا
 کہ عدنان و معدور بعیہ بن حذیمہ و اسد ملت ابراہیم
 تھے لہذا اونکو بخیر یاد کرنا چاہیے اور زبیر بن بکاکر
 مرفوعہ روایت کی کہ مضر و ربیعہ کو برا نہ کہو کیونکہ
 وہ مسلمان تھے میں کہتا ہوں کہ ابن حبیب کے
 پاس اسی کے شاہد سعید بن المسیب کی بھی ایک
 حدیث مرسل ہے پھر میں نے رسالہ شیخ عبدالحلیم
 ایک عبارت مناسب مقام دیکھی لہذا لکھتا ہوں
 کہ اہل عرب مسلمان کو اس نسب میں غیرت ہونا
 چاہیے اور اپنی زبان ایسی بات سے جس سے
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف نسب میں کسی طرح کا
 خلل ہو یا منہج بنقص و عیب ہو روکنا چاہیے

لان مرتبہ ارفع ولا خفاء فی اثبات الشریک فی
ابویہ اخلال ظاہر شرف نسبہ الظاہر وقال
بعض المحققین انه لا ینفی ذکر هذه المسألة مع
مزید الادب ولیست من المسائل التي یفترها
اولیئعل عنہ فی القبر او فی الموقف فحفظ اللسان
عن الکلمہ فیہا الا یجید اولی واسلم ولتعم صافا
الشیخ الذہلی فی شرح العربی المشکوکہ فی باب
زیارۃ القبور عند حدیث ابو ہریرۃ قوله فلم یؤذ
لی فقیل فیہ نزل ما کان للنبی الایہ هذا علی
طریقۃ المتقدمین واما المتأخرون فقد اثبتوا
اسلام والدیہ بل جمیع ابائہ واصہانہ الی آدم
ولہم فی الاثبات ثلاث طرق اما انہما کان علیہما
او انہما لم تبلغہما الدعوة لکونہما فی زمان الفترۃ
وما تأقبل زمان نبوقہ صلعم وانہما احیاہما اللہ
علیہ یہ صلعم فامتابہ وحديث الاحیاء وان کان
فی حد ذاته ضعیفاً لکنہ صحیحہ لبعثہم لبلوغ درجۃ
العصیۃ لتعدد طرقہ وهذا العلم کانہ کازمستورا
عن المتقدمین فکشفہ اللہ علی المتأخرون واللہ یخص
برحمۃ من شاء یا شاء من فضلہ وقد صنف الشیخ

کیونکہ ہر مرتبہ علی ہر اور یہ مظاہر ہر کہ ایک والدین کو شریک
کھنا ایک شرف نسب ہر بین بظاہر لڈ والناہی اور بعض
نزدیک تو اس مسئلہ کا ذکر ہی بسبب مزید ادب بہتر نہیں اور
نہ مسئلہ ہی ایسا ہی جسکا جمل منسہر ہو یا قبر میں سوال کیا جائے
یا شریکین باز پرس ہو تو اس مسلمہ میں بجز چہائی کو کچھ بولنا
بہتر ہی شیخ دہلوی فی شرح عربی مشکوکہ باب زیارۃ القبور میں
حدیث ابی ہریرہ میں کیا خوب فادہ کیا ہے کہ قوله
فلم یؤذن لی کہا گیا کہ اسی میں آیت ما کان للنبی
اور تری یہ بر طریقہ متقدمین ہے لیکن متأخرین نے والدین
بلکہ کل آباء و امہات آنحضرت صلیعہم کا آدم تک اسلام
ثابت کیا ہے اور اثبات میں ان کے لیے تین
طریقے ہیں یا یہ کہ وہ دونوں دین براہمی پر تھے یا انکو دعوت
نہیں پہنچی کیونکہ وہ زمانہ قدرت میں نہی اور آنحضرت صلیعہم
زمانہ نبوت سے قبل وفات پا چکے تھے یا اللہ نے انکو
آنحضرت صلیعہم کو یا تہ پر زندہ کیا اور وہ ایمان لائے اور حدیث
احیاء اگرچہ ضعیف ہے لیکن بعض نے اسکو صحیح مانا ہے کیونکہ
وہ بوجہ اپنی تعدد طرق کے درجہ صحت تک پہنچ گئی ہے
اور یہ علم گویا متقدمین سے پوشیدہ تھا جسکو اللہ متقدمین
پر کھولا اور اللہ جسکو چاہتا ہے اپنی فضل و رحمت خاص کرتا ہے

جلال الدین السیوطی فی هذا الباب سائل وبتنه
بدلائل كثيرة واجاب عن شبهة المتألفين ولو نقلنا
لطال الكلام قلبه ظلمته وبالعقبة حتى انه لا يكاد
ينقل مذهب المتألف صريحا كراهة ان يعرجي
لسانه ذلك لا بطريق الحكاية جزاء الله خيرا
وفي حاشية الطحاوي على الدر المختار ان بعض
الفضلاء مكث متفكرا ليلة في اوصيهم واختلاف
في حديث احيائها وصحة ما فيها فمضعت ومن
مصحح وهل يمكن الجمع بين الاوایل ام لا فاستتموه انكر
حتى مال السراج فاما انت صبيحة تلاك الليلة انا لا
من الجند يسأل ان يضيفه فتوجه الى بيته فمرفق
اشاء الطريق على رجل خضري قد جلس بباب خزانة
تحت حانوت بها موازينه وباقي آلات البيع فقام
هذا الرجل حتى اخذ ابعان دابة الشيخ وقال له شعرا
امننت ازايا النبي وامه
حتى لقد شهد له برسا
وبه الحديث من يقول
فهو الضعيف عن الحقيقة
ثم قال خذها ايها الشيخ ولا تسهم ولا تغب نفسك
متفكرا حتى عرق السراج واكن امض الى المحل الذي انت

شیخ جلال الدین سیوطی فی اس باب میں کئی رسائل تصنیف کیے
اور ان میں بہت سی دلائل بیان کر کے مخالفین کو شبہ کا جواب
دیا ہے جسکی نقل میں دلالت ہے اور میں یہاں تک لکھا ہے کہ نہ
مخالفین ہی جو اس کو اہستہ کہ دوزبان پر چکنا چار ہی
بہت اصرار کیا تھا نہ کرنا چاہیے شداد کا جزیرہ خیرت لکھا ہے
حاشیہ در مختار میں ہے کہ بعض فضلاء کی حکایت ہے کہ وہ اپنے
والدین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق متفکر ہو کر نہ سوتے تھے اور انکی صحبت
ایمان کے متعلق اختلاف کیا ہے تو انکو ان ضعف ہی اور کون
اور جمع بین الاقوال کیسے ہو سکتی ہے یہی نگاہ میں سورہ ہزج صبح
ہوتی تو ایک جندی انکی پاس آیا اور انہیں مدعو کیا
اور انکی گھر پر راستہ میں ایک خضری شخص پر گزری جو گھوڑے
ڈھیر پر بیٹھا تھا اور انکی پاس آلا تب سب سے واوڑاں تو اسنے
کوٹری ہو کر شیخ کی سواری روک لی اور یہ شعر پڑھے کہ میرا ایمان
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خداوندہ کیا اور انہوں نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی رسالت کی شہادت دی پس آنحضرت
کی یہ کرامت ہے اور اسکے متعلق حدیث ہی جو ہر کو ضعف
وہ خود ضعیف اور حقیقت سے عاری ہے یہ کہایا شیخ اس کو
سمجھے اور راتوں کو نہ جاگ اور متفکر ہو کر اتنا بخود ہو
کہ چراغ گل ہو جائے اور یہاں جا رہا تھا وہاں جا

قاصده لتأكل منه لقمة حراماً فثبت الشيخ لذلك
 وطلب الرجل فلم يجد فاستخبر عنه جيرانه أنه من
 أهل السوق فلم يعرفه منهم أحد واخبروا بأنه لا
 لهم برجل يجلس بهذا المحل أصلاً ثم إن الشيخ جمع
 منزله ولم يضل دار الجند فاسمعه من مقالته هذا الاستدلال
 محالاً بالجملة هذه المسئلة ليست من الاعتقاد
 ولا حظ للقلب فيها وأما اللسان فتحققها الامساك ^{تسار} عما
 منه النقصان خصوصاً الموضع العامة لا هم لا يقدر
 على دفعه مداركه كذا في الطيوط اوى قلت انى لم ادع
 ايضا ان المسئلة اجماعية بل هي اختلافية في ذاتها
 اقوال القائلين بالنيات لانها الشبهة المحجة وذات
 الايمان والايمان ثبتني الله المناد والحمد لله القوي
 تبين الرشدين من النبي والحمد لله رب العالمين وسلاماً
 على المرسلين - اللهم تقبل هذه الرسالة من عبدك
 المذموم احقر افراد البشر على المدعو بآلة نور ابن
 مولاي ذي السلسلة الرفيعة العلية القلندر
 العلوية ابينا ومولانا شاه علي اکبر قلندر ابن
 مولانا شاه حيدر علي قلندر واجعلها
 خاتمة لوجهك الكريم وخاصة لاقبال حضرت النبي ^{الوجه} الوهاب

اور قلم حرام کھاوہ حیران ہو گئے اور او کو بلایا مگر وہ
 نہ ملا تو او کے پیروسی نے کہا کہ وہ بازاری ہے مگر او کو
 کسی نے نہ پہچانا اور سب نے یہی کہا کہ کسی سے او سے
 یہاں بیٹنے کا قرار نہ تھا پھر شیخ او کی گفتگو سن کر اپنے گھر
 واپس آئے اور بخندی کے گھر نہیں گئے تھے۔

محاکمہ - بالجملہ یہاں عقائد بات سے نہیں پرور قلوب کے
 آہیں کوئی قاعدہ ہر زبان کو یہی باتوں سے جس سے نقصان
 پیدا ہو خصوصاً وہم عام کی طرف دکننا چاہیے کیونکہ عام لوگ
 او کو دفع پر قادر نہیں جیسا کہ طحاوی میں ہے۔ میں کہت ہوں
 کہ میں بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اجماعی مسئلہ ہے بلکہ اختلافی ہے
 سو اگر کہیں نے قائلین نجات کے اقوال اختیار کیے جو مقام نبوت کے
 زائد مناسب اور محبت عین ایمان یقین پر خدا بخلاوا ہے
 ثابت کھر اور خدا کا شکر ہے کہ رہت دی گمراہی سے جدا ہو گئی
 اور خدا پروردگار عالم کے لیے حمد اور سولوں کی یہ سلام ہے
 اے اسی سال کو بندہ غلام بنیو خیر افراد بشر علی انوار
 ابن صاحب سلسلہ رفیعہ علیہ قلندرۃ علویہ ابی و مولائی شاہ
 علی اکبر قلندر ابن مولانا شاہ حیدر علی قلندر
 خاص اپنی ذات کریم اور مخصوص اقبال حضرت نبی
 رؤف و کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قبول فرما فقط

سوال - آیا عقیدہ صحیح ہے یا غلط کہ نور محمدی نور الہی سے پیدا ہے اور کل چیزیں نور محمدی سے موجود ہوتی ہیں

اور لفظ کل اور نور کی تشریح اور کیفیت پیدائش نور مطلوب ہے۔ نیز اگر لفظ بحق فلان نبی دہائی کہ کرد خدا کو تو سب باتوں کو کہ

جواب سوال اول - یہ عقیدہ صحیح ہے علامہ قسطلانی مؤید مذہب کے عقیدہ اول میں تحریر فرماتے ہیں کہ

حمد رزاق نے بسند صحیح متصل جابر بن عبد اللہ انصاری سے روایت کی ہے کہ وہ انہوں نے کہ اقلت یا رسول

اللہ انت واہی اخبرنی عن اول شیء خلقہ اللہ تعالیٰ قبل الاشیاء قال یا جابر ان اللہ

خلق قبل الاشیاء نور ندیہ من نورہ یعنی میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ پر میرے ماں باپ

قربان ہوں مجھے بتائیے کہ سب چیزوں سے پہلے اللہ نے کون چیز پیدا کی آپ نے فرمایا کہ اے جابر سب سے پہلے

تیرے نبی کا نور پیدا کیا۔ اور کل سب کا پیدا ہونا نور نبوی سے اسکو خود صاحب وقتہ الاحیاء مقصد اول کتاب

یون لکھتے ہیں کہ پیش از شروع در ابواب میں مقدمہ ذکر کردہ میشود در بیان ابتدای آفرینش و آنکہ اول مخلوق

نور نبوت آنحضرت بود و سایر مخلوقات از ان نور موجود انداشتے۔ اور پہلے وہی مقدمہ میں ہے کہ در کیفیت نور محمدی

روایات متنوعہ وارد شدہ و حامل مجموع آئینہ عالم باین معنی اجمع میشود کہ خداوند تعالیٰ پسند ہزار سال پیش از آفرینش

آسمان و زمین و عرش و کرسی و لوح و قلم و بہشت و دوزخ و ملک و جن و انس و سایر مخلوقات نور نبوت آنحضرت را

۱۵ یہ سوالات بطور مفصل مولوی وکیل احمدیکنہ پوری نے بذریعہ مولوی حاجی فرید الدین خان صاحب محدث کا کوری پر پوری

حیدر آباد دکن سے بھیجے تھے **۱۶** اس مقصد کے ابواب شروع کرنے سے پہلے ایک مقدمہ ذکر کیا جاتا ہے جو اب اسے آفرینش

بیان میں ہے نیز یہ کہ سب سے پہلے جو چیز پیدا ہوئی وہ نور نبوی صلعم تھا اور باقی سب چیزیں اس سے پیدا ہوئیں **۱۷** کیفیت

نور محمدی صلعم میں مختلف روایتیں آئی ہیں ممال سب کا یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمان و زمین و عرش و کرسی و لوح و قلم و بہشت

و دوزخ و ملک و جن و انس وغیرہ پیدا کرنے سے چند ہزار سال قبل نور نبوی صلعم پیدا کیا اور خدائے عالم قدس میں اس سے بیعت

فرمانار یا کہی سجدہ کا حکم دیا تھا اور کہی بیعت و تقدیس میں مشغول رہتا تھا اور اس کے ٹھکانے کے لیے پردے بنا کے اور ہر چیز میں

بہت دراز تک اسکو رکھا اور وہ نور ایک خاص نسب سے اسکو یاد کرتا تھا پہر جب پردوں سے باہر نکلا تو سانس لینا شروع کیا اور

انبیا و اولیاء و صلحہ یقین و شہداء و مؤمنین و ملائکہ کی رحمتیں پیدا کیں اور اسکی کئی قسمیں کیں اور ان سے عرش و کرسی و لوح و قلم و بہشت و دوزخ و مواد و اصول و آسمان و زمین و آفتاب و ماہتاب و ستارے و دریا و ہوا و پہاڑ پیدا کیے اور آسمان

و زمین کو پھیلا یا اور ان میں سے ہر ایک کے سات بلکہ کئی اور ہر جگہ کہ بہت سی مخلوقات کا سکون قرار کیا اور رات دن کو ظاہر کیا

آفریدہ و درفضای عالم قدس آن نور را تربیت فرمود و گاہ بسجودش امر میکرد و گاہ بپسج و تقدیس مشغول میشد
و بحسب مقتضای آن نور حجابها خلق فرمود و در ہر حجاب سے قیہ دید اور انکا گاہ میداشت و آن نور بستیہ خاص حضرت
حق را یاد میفرمود و بعد از آن کہ از آن حجب بیرون آمد نفسہا بر آورد و از انقاس متبرکہ او ارواح انبیاء و اولیاء و صلوات
و شہداء و سایر مومنان و ملائک بیا فرید و آن را چند قسم ساخت و از آن قسام عرش و کرسی و لوح و قلم و بشت و تخت
و مواد و حصول و آسمان و زمین و آفتاب و ماہتاب و کواکب و بخار و ریلج و جہاں موجود گردانید بعد از آن
آسمان و زمین را بنسب ساخت و ہر یک را از انہا بہفت طبقہ کرد و ہر طبقہ را بحسب مسکن جمع از مخلوقات مقرر
فرمود و نور و شب را پدید آورد۔ اور جبکہ اصل تمام اشیاء نور محمدی سے ہیں حایل جملہ کمالات ہی نور محمدی ہو گا
کیونکہ اشیاء میں ذات و صفات و کمالات سب داخل ہیں سے تو اصل وجود آمدی از شست و ذکر ہے
موجود شد فرع تست۔ اور اسی وجہ سے آنحضرت صلعم کو نبی الانبیاء و خاتم النبیین کہتے ہیں کہ نبوت جملہ انبیاء کی
نبوت محمد صلعم سے مستفاد ہے اور سلسلہ نبوت آپکی ذات تک پہونچ کر ختم ہو گیا شرف الدین بوسیہ قیصری قصیدہ
مردہ میں فرماتے ہیں سے و کلہم من رسول اللہ صلی علیہ و علیٰ آلہ و سلم

وکل آتی اتی الرسول اکرام بھا فانما اتصلت من نورہ بھم۔ اور کہ نور محمدی اور خلق و ظہور و کما
نور انہی سے مہول کیفیت ہے کہ شرع ثلث لیت اسکے بیان سے ساکت ہے اور عقل جزوی اسکے ادراک سے عاجز اور
زیادہ غور کرنے سے سلسلہ اس بحث کا مسئلہ وحدت وجود تک پہونچتا ہے لہذا اسبقہ پر اکتفا کیا گیا پس تعبیر اسکی
سوائے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے نور محمدی پر نور محمدی سے تمام عالم پیدا کیا اسنے اور قیصری
آیہ کریمہ قد جاءکم من اللہ نور و کتاب جمیع کی تفسیر میں لکھا ہے کہ بحر الحقائق میں ہے کہ حضرت کا
اسم مبارک نور اسلی ہے کہ حق تعالیٰ پہلی جو چیز ہم سے ظہور میں لایا وہ آپ ہی کا نور ہے کہ اول ما خلق اللہ نور

۱۵ اور بہت سول اللہ سے شمس میں خواہ دریا ہے چلو بجز پانی ہو پا جو شمس کا پانی اور جس دلیل کو پیغمبران بزرگ لائے وہ آنحضرت صلعم
کی نور سے انکو ملی ۱۲ صلا البتہ قبلہ پاس اللہ سے نور و کتاب ہیں آتی ۱۳ پہلی جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے ۱۲

یہاں تک کہ ازراہِ کرم حق سائلین بھی ثابت ہے چنانچہ حصین بن حصین حدیث ثابت ہے اللہم انی

اسئالک بحق السائلین علیک اور اگر حق حرمت اور عظمت و وجاہت مراد لیجیے تو بطریقِ وسیلہ

درست ہے قال اللہ تعالیٰ وابتغوا الیہ الوسیلۃ لنتی اور بحق نبی و عا میں معنی وسیلہ کے کہنا تعلیم

آنحضرت معلوم ہے بھی ثابت ہے حیث علم اللہم انی اسئالک والوجه الیک بنیادِ محمد

نبی الرحمة لنتی اور دعا کرنا حضرت آدم علیہ السلام کا واسطے قبولِ توبہ کے باین عبارت کہ اسئالک

بحق محمد الاغفر لی خود کتبِ تفسیر و حدیث میں موجود ہے پس اس سے بھی حق تفصیلی مراد ہے نہ حق

ایجابی اور امتحانی بل سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے جا بجا قرآن مجید میں فرمایا ہے وکان حقاً علینا نصر تو

وکتب ربکم علی نفسہ الرحمة وکان علی ربک حتماً مقضیاً وغیرہا من الایات۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز تفسیر فتح العزیز میں تحریر فرماتے ہیں کہ در کتب فقہ مذکور است کہ دعا کرنا

بحق کسی مکروہ است زیرا کہ کسی را بر خدا حق نہیں باشد تفصیل مقام آنست نزد معتزلہ کہ افعال عباد

مخلوق عباد میداند جزاے آن افعال حق حقیقی بندگان است و بر مذہب اہل سنت و جماعت افعال

عباد مخلوق خدا اند پس عباد را بسبب آن افعال حق ثابت نیست حقیقتاً بلکہ وعدہ او جعلاً چنانچہ در حدیث

صحیح آمدہ است کہ من امن باللہ ورسولہ و اقام الصلوۃ و صام رمضان کان حقاً علی اللہ ان یرزقہ

۱۵ یا اللہ میں تجھے سوال کرتا ہوں بحق سائلین جو تجھ پر ہے ۱۲ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ اور پھر تو تم او کی طرف

وسیلہ ۱۲ جیسا کہ سکھایا اسے اللہ میں تجھے سوال کرتا ہوں اور تیری طرف بذریعہ تیرے نبی محمد نبی الرحمة کے

متوجہ ہوتا ہوں ۱۲ اور تمہا حق ہم پر ایمان والوں کو دے دینا ۱۲۔ اور تمہارے رب نے اپنی ذات پر رحمت کو

فرض کیا ۱۲۔ اور تمہا تیرے رب پر عہد پورا ہونے والا ۱۲ ۱۵ کتب فقہ میں مذکور ہے کہ کسی کے حق سے دعا

مکمل مکروہ ہے اس لیے کہ کسی کا خدا پر حق نہیں تفصیل مقام یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک جو بندوں کے افعال کو

بندوں کا مخلوق جانتے ہیں ان افعال کی جزا بندوں کا تخفیف حق ہے اور بر مذہب اہل سنت و جماعت بندوں

کے افعال خدا کے مخلوق ہیں پس حقیقتاً بندوں کا ان افعال سے کوئی حق ثابت نہیں بلکہ بطور وعدہ چنانچہ

حدیث میں آیا ہے کہ جو اللہ پر ایمان لایا اور اس کے رسول پر اور نماز قائم کی اور رمضان کے روزے رکھے

الجنة هاجر في سبيل الله او جلس في ارضه التي ولد فيها - ونیز در حدیث صحیح از حضرت معاذ بن جبل آمده هل تدري صاحب العباد على الله الخ - پس آنچه در روایت نوبه حضرت آدم علیه السلام آمده است محمول بر همان حق جعلی و تفصیلی است و آنچه در کتب فقه ممنوع است حق حقیقی است و از آنکه در سابق مذهب معتزله رواج بسیار میداشت و استعمال این لفظ موهم مذهب ایشان میشد فقها مطلقاً از استعمال این لفظ منع نموده تا خیال کسی بآن مذهب نزود این است آنچه درین مفتاح موافق قرار داد علمای ظاہر است و اہل تحقیق چنین گفته اند کہ ہر یک از اکمل بنی آدم را باعتبار صورت کمالیہ او اسمی است از اسمائے الہی کہ تربیت او میفرماید پس سوال بحق کائنات اگر کمالان اشارہ بآن اسم است اگر شخص در وقت استعمال این لفظ ملاحظہ این معنی نماید قطعاً ملام و معاتب نیست انتہی واللہ اعلم بالصواب فقط

۱۰ تو اللہ پر حق ہو گا کہ وہ اس کو جنت میں داخل کرے فی سبیل اللہ ہجرت کی یاد میں مقیم رہا جہان پیدا ہوا - نیز حدیث صحیح میں حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ کیا جانتے ہو کہ بندوں کا حق اللہ پر کیا ہے پس روایت تو حضرت آدم علیہ السلام میں جو کچھ آیا ہے وہ اسی حق جعلی و تفصیلی پر محمول ہے اور کتب فقه میں جو ممنوع ہے وہ حق حقیقی ہے چونکہ پہلے زمانہ میں مذهب معتزله بہت اچھا تھا اور اس لفظ کا استعمال ان کے مذهب کا وہم و آلتا تھا تو فقہائے اس لفظ کے مطلقاً استعمال کو منع کر دیا تاکہ کسی کا خیال اس مذہب کی طرف نہ جائے یہ ہے جو یہاں پر موافق قرار داد علمای ظاہر کے ہے اور اہل تحقیق نے ایسا کہا ہے کہ ہر ایک اکمل بنی آدم کا باعتبار اپنی صورت کمالیہ کے اسم الہی سے ایک اسم ہے جو اس کی تربیت فرماتا ہے پس کالمین میں سے کسی کامل کے حق سے سوال کرنا اشارہ اس اسم سے ہے اگر کوئی شخص اس لفظ کے استعمال کے وقت اس معنی کا لحاظ کرے تو ہرگز قابل ملامت و عتاب نہیں ہے ۱۲ فقط

صحت نامہ سالہ الذراہم فی ایمان آباہ بنی الکرم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷	۲۲ م	الغنا	الغنا
//	۲۳ م	نزہم	نزہم
۲۵	۲۳ م	مضافاً	مضافاً
//	۷۱ ات	ی کے	ہی کے
//	۸۱ ات	ون کے	اون کے
۲۸	۷۱ ات	جالی ہے	جاتی ہے
۳۵	۱۸ م	اسدھا	احدھا
//	۱۵ ات	اے	استے
۳۷	۱۹ م	فخطوا	فخطوا
//	۱۹ ات	خط	نخط
۴۳	۱۷ م	جو منعوا	و منعوا
۴۷	۱۳ م	من یبلغہ	من لم یبلغہ
//	۱۵ م	انہ	انہم
//	۲۱ ات	کلام	کلام میں

اشتهار

تالیفات حضرت مولف کتاب ہند

تحریر الانور فی تفسیر نقلت در - فارسی - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۴۲

انفیض التقی فی حل مشکلات ابن العربی - فارسی - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۸

کشف الدقائق عن رموز الحقائق - فارسی مع ترجمہ - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۸

فاتح الالبصار - فارسی مع ترجمہ - مطبوعہ ریاست رامپور - قیمت ۴۲

زواہر الافکار شرح جواہر الاسرار - فارسی مترجم مطبوعہ اصح المطابع لکھنؤ - قیمت ۱۰

القول الموجب فی تحقیق من عرف نفسه فقد عرف ربه - فارسی مطبوعہ آسی پریس لکھنؤ قیمت ۴

انتصاح عن ذکراہل الصلاح - فارسی مطبوعہ آسی پریس لکھنؤ - قیمت ۴

الدرة البیضاء فی تحقیق صدق فاطمة الزہراء - اردو - مطبوعہ اصح المطابع لکھنؤ - قیمت ۴

حسن الافادۃ لارباب الازادۃ معارف برسالہ بیعت وجہ بانفج - اردو مطبوعہ گلشن ابرہہ قیمت ۲

المشہد
قاضی محمد تنہا سام علی خان - محلہ قاضی گڈی کاکوری ضلع لکھنؤ